

L'IDÉE DE PROGRÈS

DANS

LA PHILOSOPHIE DE RENOUVIER

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR P. MOUY

Professeur Agrégé de Philosophie au Lycée d'Amiens

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1927

A LA MÉMOIRE
de
G. MILHAUD et V. DELBOS,
mes Maîtres regrettés
et de
mes Camarades
G. BÉRA, Ph. BORRELL, L.-J. VIGIER,
Morts pour la France

L'IDÉE DE PROGRÈS
DANS
LA PHILOSOPHIE DE RENOUVIER

L'IDÉE DE PROGRÈS

DANS

LA PHILOSOPHIE DE RENOUVIER

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR P. MOUY

Professeur Agrégé de Philosophie au Lycée d'Amiens

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1927



PRÉFACE

Il est inutile, sans doute, de montrer l'importance que l'idée de Progrès, née au XVIII^e siècle, a eue dans le XIX^e siècle, en France. Le siècle en est tout plein : philosophes, journalistes, orateurs, la définissent, la prouvent, la vénèrent, l'exploitent. Victor Hugo la chante : *la Légende des Siècles* n'est-elle pas l'épopée du Progrès ? Hors de France, Spencer développe le Progrès en une métaphysique. Le Progrès a, non seulement la gloire, mais la popularité, c'est un lieu commun de la conversation populaire, consacré, comme il est d'usage, par des quiproquos et des coqs-à-l'âne : on prend le Progrès au sens de « civilisation » ; on parle d'une *marche vers le Progrès*, comme si le Progrès n'était pas une marche. En somme, le Progrès est devenu une sorte d'idéal, ou de principe métaphysique. Depuis qu'Aug. Comte en a proposé le nom pour devise à la République d'Occident, d'innombrables journaux l'ont adopté pour titre, un parti, dans plusieurs pays, en a tiré son nom, et les autres partis lui reprochent seulement, parfois, de ne pas en être digne.

C'est un Dieu. On peut dire qu'il a été le Dieu des français dans le courant du XIX^e siècle. Les « rétrogrades », qui sont ses blasphémateurs, sont voués à l'exécration publique, à l'enfer. Leur nom est une injure, une réfutation à lui seul.

Peut-on dire que le Progrès sera le Dieu du XX^e siècle ? Nous ne le croyons pas. Le XIX^e siècle s'est achevé sur une série d'expériences cruelles, qui ont beaucoup

diminué le prestige de l'optimisme. La doctrine du Progrès perd du terrain.

Il y a des modes pour les idées. Ces modes ne doivent pas influencer sur la recherche philosophique. Toutefois, le reflux de cette mode-là, s'il est net et qu'il dure, est un phénomène social assez important pour éveiller l'attention du sociologue et du moraliste. A cette occasion, il peut paraître utile de s'interroger sur la nature, les transformations et la valeur de cette idée de Progrès.

C'est ce que nous avons essayé de faire. Pour cela, nous avons traité d'abord le Progrès comme une idée historique, c'est-à-dire, en un sens, expérimentale. Or, de l'aveu même de plusieurs penseurs qui croient au Progrès, comme Michelet, par exemple, le Progrès n'est pas continu, et personne ne le considère comme universel. Ce n'est pas un vaste mouvement qui enveloppe l'humanité entière, c'est un processus ascensionnel, interrompu quelquefois, qui n'intéresse que quelques peuples à la fois, et ces peuples ne sont pas, d'âge en âge, les mêmes. Le Progrès est la montée d'une ligne mince. Cette ligne, pour monter, serpente à travers les peuples de la terre, et elle ne monte pas toujours.

L'expérience n'impose pas absolument l'idée de Progrès. En tous cas, il n'y a pas de proportion entre sa valeur historique et l'enthousiasme qu'elle a suscité. L'épreuve expérimentale est donc peu favorable. Elle laisse l'impression d'une disproportion entre l'affirmation et la preuve.

Autrement dit, on affirme le Progrès, dans l'ordre humain, comme on affirme la conservation de la matière ou de l'énergie ou l'existence de l'atome, dans l'ordre matériel : les faits sont plutôt *l'occasion* que la raison d'affirmer. C'est dire qu'il y a, derrière cette affirmation, une philosophie. M. Meyerson a montré que derrière les principes de conservation de la matière et de l'énergie, derrière l'atomisme, il y avait une philosophie de

l'identité. Il y a de même, derrière l'affirmation *historique* du progrès humain, une *philosophie* du Progrès.

Nous avons été confirmé dans cette idée qu'il y a une philosophie du Progrès par la communication faite au Congrès de Paris par M. Parodi (1).

Nous avons essayé de formuler cette philosophie.

Nous croyons qu'elle consiste en un acte de foi dont l'objet est triple : cet objet est à la fois, si nous ne nous trompons, scientifique, moral et métaphysique. La croyance au Progrès semble bien être un postulat des sciences sociales ; elle est, ou on croit qu'elle est, nécessaire à l'action morale ; enfin et surtout, elle joue le rôle d'une théodicée et par conséquent elle a un sens métaphysique.

Nous n'avions pas le droit de la juger à ce triple point de vue, nous n'avions pas même le droit d'affirmer que ce triple point de vue est le vrai, avant d'avoir présenté une étude historique de la philosophie du Progrès.

L'étude historique de l'idée du Progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle a été faite par M. Delvaille (2). Nous avons pris la suite du travail de M. Delvaille et étudié la philosophie du Progrès en France au XIX^e siècle.

Mais il se trouve que le centre naturel de notre étude a été la philosophie de Renouvier. C'est, d'ailleurs, en lisant la *Science de la Morale* et les curieux articles que Renouvier a consacrés à la philosophie du Progrès dans les premiers fascicules de la *Critique Philosophique* que nous avons été incité à entreprendre notre travail. Renouvier, né en 1815 et mort après la fin du XIX^e siècle, s'est trouvé ainsi le témoin de bien des événements philosophiques. Il a subi beaucoup d'in-

(1) *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, chez Colin 1903, t. II p. 181-214, notamment p. 206.

(2) *Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, par Jules Delvaille, Alcan 1910.

fluences. Il a pu les critiquer. La philosophie du Progrès n'a pu manquer de faire impression sur lui, il l'a essayée et critiquée. Nous nous croyons donc justifié à le prendre pour guide.

Nous allons donc exposer ses opinions au sujet de la Philosophie du Progrès. Nous ne nous ferons pas faute, bien entendu, de mentionner et même avec quelque développement, en parlant de Renouvier, tous ceux qui ont joué, au XIX^e siècle, un rôle quelconque dans l'histoire de cette philosophie. Nous y serons tout naturellement amené par notre exposé et, d'ailleurs, c'est notre dessein. Renouvier n'est certes pas un prétexte, mais sa doctrine est un axe, un centre de perspective historique ; nous ne voyons donc pas pourquoi nous éviterions de parcourir les perspectives qu'elle ouvre.

On ne sera donc pas étonné de nous voir parler, avec détail, de Condorcet, de Michelet, de Proudhon, des saint-simoniens, etc.. On nous accordera aussi les libertés que notre plan nous obligera à prendre avec l'ordre chronologique ; c'est ainsi qu'il nous arrivera de parler d'Aug. Comte avant de parler de Fourier et même de Condorcet. Nous espérons que cet inconvénient ne sera pas grave, si, du moins les rapports logiques entre les doctrines restent manifestes, et à présent que le « lecteur bienveillant » est averti. C'est ainsi que nous parlons, dans notre premier chapitre, de Saint-Simon et des saint-simoniens, puis de Victor Cousin et de Michelet, dans notre second chapitre de Fourier, de Condorcet et de Spencer.

Notre savant prédécesseur M. Delvaille a donné, dans son *Essai*, une définition du Progrès qui ne nous paraît pas suffisante et à laquelle nous tenons à opposer dès maintenant la nôtre pour qu'il n'y ait aucun malentendu. « Pour qu'il y ait Progrès, dit M. Delvaille, il faut qu'il y ait succession, continuité, nouveauté,

amélioration » (1). Autrement dit, l'idée du Progrès est celle d'une transformation continue ayant pour fin ou pour résultat le bien. Mais il faut préciser de quel bien il s'agit, et, en outre, il faut déterminer le sujet de ce bien. Le bien, c'est la puissance matérielle ou intellectuelle, c'est le bonheur, mais c'est surtout la moralité, ou plutôt c'est la puissance et le bonheur en vue de la moralité. Donc le Progrès est avant tout le progrès moral. C'est aussi, et en vue du progrès moral, le progrès des lumières et celui du bien-être. Ces trois sortes de progrès sont-ils réellement liés ? C'est une question. Mais la Philosophie du Progrès les suppose liés.

Quant au sujet du bien, au sujet du Progrès, c'est l'humanité dans son ensemble, comparable à « un seul homme qui vit toujours », comme dit Pascal. M. Delvaille semble penser qu'on peut « appliquer » indifféremment « la notion » du Progrès « à la vie de l'individu ou à la vie des sociétés ». Nous pensons que la *Philosophie* du Progrès s'applique uniquement aux collectivités, ou, pour mieux dire, à l'humanité. Reconnaissons, d'ailleurs, que suivant les écoles, le sens du mot humanité change un peu, tantôt il est pris en extension, et tantôt en compréhension, c'est-à-dire que tantôt il s'agit de *tous les hommes* ou de la moyenne des hommes et tantôt il s'agit du *type humain*, représenté par quelques hommes, par une élite ou bien par un peuple censé caractéristique. Plus exactement peut-être, le Progrès va de l'humanité au sens compréhensif à l'humanité au sens extensif : le progrès des élites produit le Progrès universel ; en ce sens on peut dire que la Philosophie du Progrès est la philosophie de la vulgarisation du bien.

Mais tout cela ne fait pas encore la Philosophie du Progrès. Le Progrès n'apparaît, dans les analyses qui précèdent, que comme un critère, une idée directrice.

(1) DELVAILLE *op. cit.*, Introduction, p. IX.

Pour qu'on puisse parler de Philosophie du Progrès, il faut que le Progrès soit la courbe même de l'histoire humaine. En négligeant par abstraction les irrégularités temporaires de l'histoire et les inégalités locales entre les peuples, en choisissant bien les *points* caractéristiques de façon qu'ils représentent soit le niveau moral moyen de l'homme à une époque, soit celui d'un peuple représentatif de cette époque, et en les reliant par une ligne continue, on doit tracer une courbe qui monte indéfiniment.

Ce n'est même pas assez dire. Car la courbe ainsi tracée ne représenterait que l'intégration d'une infinité de faits, bref un fait immense. Cela ne suffit pas. Dans la Philosophie du Progrès, le Progrès n'est pas un fait contingent. Sa modalité est la nécessité, et il a rang de *loi*. Il exprime la destinée de l'humanité. « Certains philosophes », dit M. Delvaille, « ont même voulu voir dans cette idée une véritable loi s'appliquant au passé et au futur, analogue aux lois physiques, et nécessaire comme elles ». Une note nous apprend qu'il s'agit de Spencer, dont on nous cite un texte fort suggestif : « Loin d'être un produit de l'art, dit Spencer, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur... Il est sûr que ce que nous appelons le mal ou l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait » (1). Nous ne résistons pas au plaisir de citer un aussi beau texte. Mais il y en a une foule d'autres aussi beaux de Condorcet, de Saint-Simon, de Comte, de Michelet, etc. Mieux encore : qu'est-ce qu'un Progrès qui n'est pas une loi ? Qu'est-ce que croire à un Progrès qui ne serait qu'un fait ? Par conséquent nous pensons que la Philosophie du Progrès consiste à affirmer le Progrès comme une loi.

(1) *Ibid.*, p. X et note.

« Mais » dit M. Delvaille « n'oublions pas que l'idée de Progrès implique l'idée de mieux et par conséquent celle de bien ; c'est donc une idée d'ordre psychologique et moral, qui ne se comprend que par un jugement sur la qualité, la valeur des faits humains ; elle ne saurait être réduite à un simple fait d'ordre mécanique. »

Il serait donc impossible que le Progrès, étant un mouvement vers le bien, fût un mouvement nécessaire, une loi de mouvement. Peut-être. Mais il y aurait là une objection contre la Philosophie du Progrès. Le fait est qu'elle se présente ainsi : « A le prendre rigoureusement, comme beaucoup l'ont pris en notre siècle », disait justement Faguet (1), « le dogme du Progrès se ramène ainsi à un fatalisme absolu. » Le même Faguet, parlant de la philosophie de l'histoire en France pendant la première moitié du XIX^e siècle, c'est-à-dire, en somme, du dogme du Progrès (puisque à cette époque la philosophie de l'histoire, c'était le dogme du Progrès), disait (2) : « Ç'a toujours été une pensée religieuse, le projet pour retrouver et l'effort pour retracer le dessein de Dieu sur le monde... La philosophie de l'histoire est une forme savante du providentialisme... c'est du Bossuet tout pur ». Fatalisme, providentialisme athée, telle est la Philosophie du Progrès. Encore une fois, c'est une question de savoir si tout cela va bien ensemble, mais le fait est que l'on a tenté l'assemblage.

Cette fois, comme on le voit, c'est bien d'une philosophie qu'il s'agit. D'une philosophie qui est, certes, pour une part, une théorie scientifique, mais qui est aussi quelque chose de plus, puisque, comme d'ailleurs on vient de le faire remarquer, elle implique jugement de valeur, finalité, moralité. C'est bien ce mystérieux mélange, ce mélange peut-être instable, qui fait le prix

(1) FAGUET : *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, 2^e Série, p. 216.

(2) Id. *ibid.*, p. 179.

et l'attrait de la Philosophie du Progrès. En elle viennent se rencontrer le déterminisme et la finalité, le réel et l'idéal, la fatalité et la providence. En elle l'histoire et la morale s'unissent en une obscure synthèse.

C'est plus encore qu'une philosophie, c'est une sorte de religion. Comme une religion, elle exerce une attraction qui séduit les cœurs ; elle a ses dévots et ses fanatiques. Elle a son mystère dogmatique. Elle a ses rites : n'y a-t-il pas un rituel enfantinien, un rituel positiviste ?

Au centre de toute religion, il y a une image, une intuition, vision d'espérance ou de terreur, qui répond à un sentiment, à un besoin affectif. Ce besoin, les peuples le ressentent différemment, mais il est le même au fond : c'est le besoin d'expliquer, ou d'affirmer ou de nier le mal, la misère de l'homme, les hontes du monde, les absurdités morales de l'histoire. En somme, une religion est une théodicée.

Or, la Philosophie du Progrès est une théodicée. La pensée maîtresse qui l'inspire, en effet, c'est que le mal, dans l'homme, dans la société, dans l'histoire, disparaîtra, doit disparaître, et, par conséquent est déjà virtuellement disparu. Répétons la phrase fameuse de Saint-Simon : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous ». Il *sera* sûrement. Donc il est déjà. Le présent est aboli, et l'avenir splendide qui l'a remplacé, le justifie, le rachète. On comprend maintenant pourquoi il faut que le Progrès soit une loi. Consolateur comme la Providence, il doit être tout-puissant comme elle. Il est Dieu dans l'histoire.

Il faut naturellement ajouter qu'il n'a pas besoin d'un autre dieu que lui-même. Cette providence immanente se suffit. La Philosophie du Progrès est un naturalisme, une théodicée selon la Science, et, comme dit Faguet, une religion savante. Nous verrons que ce trait explique justement que la Philosophie du Progrès soit née à telle époque.

Nous commencerons, comme nous l'avons promis, par décrire les réflexions que la Philosophie du Progrès a inspirées à Renouvier ; elles diffèrent suivant les temps. Nous distinguons trois phases auxquelles correspondent les trois chapitres de notre première partie. Puis, nous essaierons de tirer des observations de Renouvier, confrontées avec les nouveaux enseignements des historiens et des sociologues, avec les leçons des philosophes contemporains, une conclusion relative à la valeur de la Philosophie du Progrès.

PREMIÈRE PARTIE

LES OPINIONS SUCCESSIVES DE RENOUVIER
SUR LE PROGRÈS

CHAPITRE I

La question du Progrès dans « La Philosophie des Manuels », 1842-1854

Dans le *Manuel de philosophie moderne*, publié^r par Renouvier en 1842, on peut lire cette phrase singulière : « Si Pascal eût vécu de nos jours, la grande idée du progrès des êtres dans la création et du progrès des hommes sur la terre, cette idée qui vient s'ajouter à celle de l'ordre universel des choses dans l'espace, pour nous donner une confiance souveraine dans l'avenir, dans les lois d'évolution de la vie et dans la satisfaction due à tous les désirs, cette idée l'aurait frappé sans aucun doute et guéri, lui qui a dit le premier que l'humanité dans toute la série des temps peut être considérée *comme un seul homme qui vit continuellement et qui apprend toujours*. » (1).

En 1842, Renouvier croyait donc au Progrès avec une tranquillité parfaite de saint-simonien dogmatique, et il se plaisait à imaginer Pascal contemporain d'Aug. Comte, croyant au Progrès, au lieu de croire au péché originel et à la rédemption ; il pensait donc que la Philosophie du Progrès répond précisément à la même question que ces deux dogmes, c'est-à-dire qu'elle résout le problème du mal.

A ce moment, Aug. Comte achevait la publication de son Cours, l'école saint-simonienne, quoique démembrée

(1) *Manuel de philosophie moderne*, p. 218.

et en partie dispersée, exerçait sur les historiens, les philosophes, les romanciers et les poètes le plus fort de son influence. Renouvier était porté au saint-simonisme par l'esprit du temps, par le prestige des maîtres de la doctrine, dont quelques-uns étaient ses anciens à l'école polytechnique. Il conviait, en imagination, Pascal ressuscité, à donner son adhésion de savant et de théologien à une doctrine qui avait été ébauchée, d'ailleurs, par Pascal lui-même, mais que les savants du XIX^e siècle avaient assez perfectionnée pour qu'elle pût chasser des esprits et remplacer une « superstition » périmée.

Voici comment Renouvier résumait alors l'histoire de la doctrine du Progrès : « Depuis Vico... l'idée du progrès de l'humanité, indiquée par Bacon, Pascal et Leibniz, a été analysée par Turgot, Condorcet et Saint-Simon. Elle tend, grâce à d'incessantes recherches, à se constituer scientifiquement sur ses véritables lois » (1). Donc, à ses yeux, la doctrine de Saint-Simon, complétée par les recherches des saints-simoniens, surtout sans doute, par les recherches d'Aug. Comte, représentait bien le dernier état de la question.

Nous avons à préciser maintenant les caractères essentiels de cette doctrine et à distinguer les différentes formes qu'elle a revêtues.

Saint-Simon avait été, avant tout, un réformateur social. Il avait eu l'ambition de rétablir, par la science, dans la société bouleversée par la Révolution, la convergence des efforts pour le bonheur de tous. Pour cela, il voulait rendre à cette société l'équivalent des croyances catholiques et monarchistes qu'elle avait perdues, donc constituer un nouveau dogme enseigné par un nouveau sacerdoce. Son ambition était donc de conserver la forme dogmatique qu'avait sous l'ancien régime la société chrétienne régie par les pouvoirs

(1) *Manuel de philosophie moderne*, p. 363.

spirituel et temporel. Mais cette forme devait être pénétrée d'un esprit tout nouveau : l'esprit scientifique et industriel des encyclopédistes. L'œuvre de Saint-Simon était donc une œuvre de conciliation et de synthèse : il a voulu combiner la pensée du moyen-âge et celle du XVIII^e siècle pour former l'évangile des temps nouveaux. On sait qu'en fait, sa pensée a varié sur la composition du clergé et même sur le contenu du dogme ; qu'après avoir cru que « la science physico-politique » suffirait aux besoins intellectuels et moraux de la société, il s'est décidé, dans les dernières années de sa vie, à constituer une religion humanitaire, un « Nouveau Christianisme ». Mais ce qui était resté constant dans son esprit, c'était la nécessité d'une formule de conciliation entre l'esprit du moyen-âge et celui des encyclopédistes. On trouve chez d'autres écrivains de sa génération, par exemple chez Ballanche (1) et chez Mme de Staël (2), le même programme de conciliation.

Croire au Progrès, c'est croire que ce programme de conciliation va dans le sens de l'histoire ; c'est considérer que l'avenir a pour fonction providentielle de faire une synthèse avec tout ce qu'il y avait de bon et de fort dans l'esprit des siècles passés, de dissiper les malentendus qui séparaient les générations, d'amener à la clarté et à la réalisation totale une formule morale que les religions et les morales successives ont pressentie confusément et exprimée chacune selon son esprit propre et les nécessités de son temps. En sorte que, suivant la Philosophie du Progrès, toute doctrine qui exprime l'esprit d'une époque renferme *la vérité même*,

(1) Par exemple dans *Le Vieillard et le Jeune homme* (titre symbolique), le 2^e entretien présente une conciliation du droit divin et du Contrat Social, une synthèse de Bossuet et de Rousseau.

(2) Le projet qu'avait fait Saint-Simon d'épouser Mme de Staël est symptomatique.

si on la rapporte à cette époque, renferme une *ébauche*, un *fragment*, une *approximation de la vérité*, si on la rapporte à l'avenir, et renferme une *vérité plus complète* si on la rapporte aux doctrines du passé.

C'est pourquoi la croyance au progrès est un élément constant de la pensée de Saint-Simon.

Dans le *Catéchisme des industriels*, Saint-Simon présente un tableau historique de la société française depuis la monarchie franque jusqu'au règne de Charles X, il la montre améliorant peu à peu le recrutement de ses chefs et le statut des subordonnés, substituant peu à peu au « régime féodal » le « régime industriel », c'est-à-dire au gouvernement héréditaire des propriétaires, le gouvernement non héréditaire des « capables ». D'abord un peu gêné par la discontinuité bizarre qu'introduit dans ce développement harmonieux et logique la Révolution française, Saint-Simon s'avise qu'elle fut utile pour détruire la « féodalité ». Il lui assigne donc une utilité « critique ». pour relier deux périodes « organiques ». Il y a donc des périodes « organiques » et des périodes « critiques », c'est-à-dire des périodes de progrès véritable et positif, et des périodes d'arrêt nécessaire dans lesquelles le terrain est déblayé pour les progrès futurs. Il n'y a pas de période régressive. Le moyen-âge est non seulement une période progressive, mais une période organique. La pensée de Saint-Simon est la même dans le *Nouveau Christianisme* ; cette fois, Saint-Simon l'applique à l'histoire du christianisme ; selon lui, le programme saint-simonien, qui a pour objet « d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre », est l'idée profonde du christianisme, que les pères de l'Église ont confusément entrevue. Selon la doctrine du Progrès, Saint-Simon est l'héritier et successeur légitime des pères de l'Église au XIX^e siècle ; com-

parés au saint-simonisme, le protestantisme de Luther, le papisme de Léon X et de ses successeurs sont des « hérésies », de fausses interprétations du christianisme.

L'année de la mort de Saint-Simon (1825), Renouvier était encore un enfant. Mais c'était un jeune homme en âge d'observer et de sentir lorsque, à partir de 1830, se constituèrent les diverses écoles saint-simoniennes : l'école panthéiste et mystique d'Enfantin, l'école catholique de Buchez, l'école positiviste de Comte. En ce qui concerne le Progrès, toutes ces écoles s'accordaient sur une doctrine commune que l'on peut formuler de la manière suivante : Il y a un Progrès collectif dont la marche est en grande partie fatale ou, si l'on préfère, providentielle, et dont la force propre, en tous cas, dépasse sans mesure les forces des individus ou des groupes partiels : leur puissance se borne à l'accélérer ou à le retarder, ils ne peuvent le détourner. Le but de ce progrès est de perfectionner la solidarité humaine, c'est-à-dire de rendre les hommes plus étroitement, plus fructueusement, plus volontairement associés, ou plutôt encore de mieux faire participer chaque homme à plus d'humanité (1).

Toutes les formules par lesquelles on définissait ce perfectionnement de la solidarité renfermaient et conciliaient des opposés, par exemple, la subordination et le consentement, l'intérêt général et l'intérêt personnel, l'ordre et le progrès. Aussi toutes les doctrines du Progrès tendaient-elles à se développer suivant le rythme hégélien : thèse, antithèse, synthèse. Cette méthode avait été suivie déjà par Saint-Simon quand il énonçait la succession des époques dans l'histoire de France : moyen-âge, révolution, ère industrielle. Ce procédé dialectique permettait de reconnaître à tous les pouvoirs historiques,

(1) *Exposition de la doctrine*, 1^{re} année, 1^{re} séance. Aug. Comte leçon 51 (t. IV du *Cours*, éd. de 1839, p. 498 à 504)

à toutes les institutions, religions et croyances morales, une légitimité fondée sur leur rang dialectique et leur moment historique. En ce sens, les saint-simoniens étaient conservateurs, c'est-à-dire qu'ils combattaient les révolutionnaires de doctrine, lesquels prétendent renier tout ce qui les a précédés et inaugurer un nouvel âge du monde (1). Pour un saint-simonien, tout ce qui a été a dû être, et doit être incorporé à ce qui est et à ce qui sera. « Les vivants sont essentiellement et de plus en plus gouvernés par les morts » dira plus tard Aug. Comte.

Lorsque cette méthode dialectique, historique et morale produisait une métaphysique, cette métaphysique était un panthéisme ; ainsi, dans la doctrine d'Enfantin.

De ce point de vue, les différences entre les doctrines saint-simoniennes n'ont pas d'importance. Les saint-simoniens du groupe d'Enfantin, étendant et compliquant le tableau historique présenté par Saint-Simon, mais sans beaucoup le transformer, comptent (3^e séance de l'*Exposition de la doctrine*) trois périodes organiques, dont deux « préparatoires » et une « définitive ». La première contient l'époque de floraison de la civilisation gréco-romaine, la seconde est le siècle de Louis XIV, la troisième le siècle de Saint-Simon. Toute période organique est marquée par l'épanouissement d'une religion ; elle est « théologique », comme on dit en langage saint-simonien. Les périodes « critiques » sont appelées aussi « positivistes » ou « athées » ; elles séparent les périodes organiques. Chaque religion, avant de sombrer dans l'athéisme, dégénère en « métaphysique », traverse une phase de protestantisme. Dans leur « *cinquième séance* »

(1) « Pour rendre le peuple heureux, disait Rabaud Saint-Etienne à la Constituante, il faut le renouveler, changer ses idées, changer ses lois, changer ses mœurs, changer les hommes, changer les choses, changer les mots, tout détruire, oui, tout détruire, puisque tout est à recréer ».

les sectateurs d'Enfantin présentent un tableau encore plus compliqué ; on distingue quatre périodes organiques : le fétichisme, le polythéisme (druidique, grec, romain, mosaïque), le monothéisme (catholicisme jusqu'à Léon X), le panthéisme saint-simonien. Les trois premiers ont eu pour caractère moral commun « l'exploitation de l'homme par l'homme », mais cette exploitation s'adoucit progressivement : d'abord anthropophagie, elle devient esclavage, puis servage, puis salariat. La quatrième période verra disparaître l'exploitation de l'homme par l'homme, elle réalisera l'exploitation harmonique de la planète. Elle verra disparaître l'oppression des prolétaires et la servitude militaire. Ces quatre périodes sont séparées par trois périodes critiques dont chacune est successivement protestante, puis athée. La doctrine socratique est un protestantisme grec.

Dans son *Cours de Philosophie positive*, Aug. Comte présentait une philosophie de l'histoire plus simple et plus savante à la fois. Persuadé, conformément à ce que Saint-Simon avait enseigné jusqu'à 1824, et contrairement à ce qu'enseignaient Enfantin et Buchez, que la science est l'héritière des religions « théologiques », désormais périmées, Aug. Comte distinguait, dans l'histoire du monde, trois âges : l'âge théologique et militaire, successivement fétichiste, polythéiste, monothéiste, qui a lui-même progressé par la séparation lente du spirituel et du temporel et qui a duré jusqu'au XIV^e siècle ; l'âge métaphysique ou critique ou âge de transition révolutionnaire (XIV^e-XVIII^e siècles) qui n'a été que la désorganisation progressive du système théologique et militaire ; l'âge positif dont les origines lointaines sont celles de l'âge critique, c'est-à-dire remontent au XIV^e siècle et qui, ayant progressé de la spécialisation scientifique à l'organisation de la philosophie positive, est mûr, à présent, pour concilier dans une nouvelle formule la reconstitution du sacer-

doce avec la destruction de la théologie, en même temps que la hiérarchie avec la paix industrielle.

Renouvier a raconté qu'à 17 ans, c'est-à-dire au moment de la floraison des doctrines saint-simoniennes, il était « infecté par les prédications saint-simoniennes et lisait le *Globe* pendant les classes » ; on sait aussi qu'il s'enthousiasmait pour le cours de philosophie positive, dont l'édition imprimée commençait alors à paraître après deux exposés oraux. Il ajoute, il est vrai : « cette folie ne tint pas chez moi jusqu'à la vingtième année » (1), mais ses souvenirs sont peut-être inexacts ou plus probablement veut-il dire qu'il donna au saint-simonisme à partir de 1835 une approbation seulement plus réservée.

Il abandonna certainement le système social et industriel. Mais il reconnaît lui-même qu'il garda du saint-simonisme « un goût maladif pour les synthèses absolues et un dédain puéril pour les procédés analytiques et les connaissances modestes » (2). En d'autres termes, il persista à comprendre la philosophie de l'histoire à la manière synthétique des saint-simoniens, c'est-à-dire suivant la dialectique du Progrès, et il conserva, en métaphysique, une préférence pour le panthéisme.

En tous cas, en 1842, ses jugements historiques sont ceux d'un saint-simonien et ne ressemblent pas du tout à ceux qu'il formulera plus tard. Son appréciation du paganisme gréco-romain, à qui il reproche l'institution de l'esclavage, et qu'il met, pour cette raison, au-dessous du christianisme (3), la description qu'il donne de l'enseignement philosophique ancien, dispersé, discontinu, impuissant (4), l'éloge qu'il fait

(1) *Critique philosophique*, 1877, II p. 276.

(2) *Ibid.*

(3) *Manuel de philosophie moderne*, p. 2.

(4) *Ibid.*, p. 3.

du sacerdoce chrétien, qu'il appelle un « congrès rénovateur » (1), tout cela fait penser assez précisément au cours de philosophie positive et spécialement aux leçons 53 et 54. Il y a plus : une allusion très claire à la leçon 57 est faite dans le passage suivant : « C'est avec une profonde raison *qu'on l'a remarqué avant nous* : les pays protestants ou ceux chez lesquels la réforme fut d'abord nécessaire et plus hâtive que partout ailleurs, se contentèrent d'une rénovation partielle des idées, des dogmes et des pratiques et s'en contentent encore » (2). Enfin, il est presque superflu de faire remarquer combien la formule « ordre et progrès » est fréquente (3).

La conception du Progrès que renferme le traité de 1842 est donc nettement saint-simonienne à la base, elle est même, croyons-nous, très directement inspirée des leçons toutes récentes d'Aug. Comte (4).

Une autre influence s'est superposée à celle du positivisme : c'est celle de Victor Cousin. Celle-là est éclatante et à peu près avouée, quoique Victor Cousin ne soit pas nommé (5).

On ne peut pas dire que Victor Cousin soit le fondateur ou même le promoteur de la Philosophie du Progrès. Mais par son célèbre cours de l'été de 1828, il a donné à la philosophie de l'histoire une impulsion et un programme. D'abord, il l'a légitimée par une idée qu'il avait empruntée à ses maîtres allemands : l'humanité, dans l'histoire, manifeste successivement les différents éléments de sa nature spirituelle dans un ordre que règle une dialectique, ou, comme il dit, une « géométrie vivante ». Ensuite, Victor Cousin a tracé aux philo-

(1) *Ibid.*, p. 5.

(2) *Ibid.*, p. 131.

(3) *Ibid.*, p. 218, 416, 433, etc.

4) La leçon 57 a été publiée en janvier 1842.

(5) Voir la préface et le § 2 du livre VII.

sophes de l'histoire un programme : mettre en évidence la légitimité relative de toutes les civilisations successives et finalement montrer la légitimité totale et absolue de celle qui est, pour Victor Cousin, la dernière, la civilisation chrétienne. Enfin, il leur a désigné les grands modèles : Bossuet, Vico, Herder, Voltaire, Turgot, Condorcet. C'est à son instigation que Michelet se mit à l'étude de Vico, Quinet à celle de Herder.

On a déjà signalé (1) l'influence qu'exerça sur Renouvier dans cette période l'enseignement historique de Michelet. C'est évidemment d'après le livre de Michelet qu'il reconnut en Vico le créateur de la philosophie de l'histoire (2). D'autre part, c'est sans doute par la lecture de Michelet, dont l'*Histoire de France* en était alors au 5^e volume, qu'il forma ou confirma en lui-même l'idée qu'une mission providentielle dans l'ordre philosophique et moral était dévolue à la France, et que cette mission accomplie donnerait à la fois à l'histoire de France et à l'histoire du monde, toute la plénitude de leur sens.

La philosophie historique qui à cette époque inspire Michelet, s'est formée ou précisée dans son esprit en 1824 à la suite d'un entretien avec Victor Cousin. En 1824, Cousin l'a révélé à lui-même et lui a révélé la Philosophie du Progrès ; en cette même année, Michelet a lu Saint-Simon et Aug. Comte ; il a même prononcé un discours tout imprégné d'idées positivistes (3). Enfin, il s'est mis à traduire Vico.

Ce qui l'a enthousiasmé dans l'œuvre de cet érudit napolitain, c'est d'abord son sens très vif de l'âme collective, révélée par le langage, les mythes, les institutions. C'est ensuite la conviction qui anime Vico que

(1) LE SAVOUREUX : L'entreprise philosophique de Renouvier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1912 (p. 653-681) voir p. 658.

(2) *Manuel de philosophie Moderne*, p. 368, *ibid.*, p. 442.

(3) GABRIEL MONOD : *La Vie et la Pensée de Jules Michelet*, 2 vol. 1923, p. 21, 23 et 51 du premier volume.

l'histoire est dominée par une immense finalité. C'est enfin, la méthode de Vico, la méthode de la « *Scienza nuova* », qui a pour objet de déterminer les lois constantes et générales de l'évolution des peuples. A vrai dire, la loi générale que Vico avait formulée était une loi cyclique et non pas progressive ; mais il était assez facile de la modifier pour en faire une loi du progrès, et de transformer, par exemple, le cercle en spirale. En somme, ce que Michelet a trouvé dans Vico, ce sont ses propres tendances et ses propres croyances : sa tendance à transformer les individualités en symboles et à considérer uniquement les collectivités, sa croyance en une sorte de providence immanente qui donne une signification morale à l'histoire universelle.

En 1831, Michelet exposa sa propre conception de l'histoire universelle. L'histoire lui apparaissait comme « l'éternelle protestation, comme le triomphe progressif de la liberté ». C'était une immense épopée, dont le théâtre avait été successivement dans l'Inde, la Perse, l'Égypte, la Judée, la Grèce, se déplaçant d'Orient en Occident, et dont les épisodes futurs devaient avoir la France pour théâtre ; cette épopée était le combat de la Liberté et de la Fatalité, opposées comme les deux principes du Mazdéisme ou du Manichéisme. Le triomphe définitif de la liberté était garanti par ses victoires passées et attendu avec la certitude que donne l'espérance mystique.

Il est certes difficile d'enfermer toute l'histoire du monde entre ces deux catégories opposées, et plus difficile encore de montrer que l'une d'elles efface progressivement l'autre. Michelet y est parvenu en donnant à la Liberté et à la Fatalité les équivalents, les synonymes les plus variés, quelquefois les plus inattendus. Fatalité signifie despotisme royal, théocratie, panthéisme, prépondérance du climat sur la volonté, paresse fataliste ; Liberté signifie démocratie

ou simplement opposition tantôt aux rois, tantôt aux prêtres, ou encore dualisme métaphysique ou encore climat tempéré, ou travail. Il arrive même que la propriété foncière et la propriété mobilière, la tribu et la cité, soient appelées à reproduire, d'une manière mi-symbolique et mi-réelle, l'antithèse fondamentale. On a dit (1) que, dans cet ouvrage, Michelet voulait prendre position contre le fatalisme historique commun aux saint-simoniens et à Cousin. Cette interprétation, fondée, il est vrai, sur des déclarations de Michelet, mais sur des déclarations postérieures de plus de trente années à l'ouvrage lui-même, nous paraît excessive. L'idée de présenter l'histoire comme la manifestation progressive et, en somme fatale, d'une idée morale, est une idée saint-simonienne. Au surplus Michelet avait encore en 1828 et 1829, assisté aux prédications saint-simoniennes (2) : on en voit, d'ailleurs, une autre trace dans le détail de son ouvrage, quand ce ne serait qu'une sorte d'optimisme industriel et l'adhésion donnée aux doctrines qui préconisent la mobilisation de la propriété foncière. Mais ce qui est vrai, c'est que le livre de Michelet contenait l'indice d'un désaccord fondamental, mais encore latent, avec les saint-simoniens. Pour lui, le but du progrès, c'est l'affranchissement de l'individu, la démocratie. Il se représente l'histoire universelle comme un « éternel juillet », tandis que pour les saint-simoniens, elle est le perfectionnement progressif des solidarités sociales. Michelet est révolutionnaire, les saint-simoniens sont autoritaires. Renouvier lui donnera un jour raison contre eux, mais ce jour-là, il verra qu'il faut abandonner la doctrine du Progrès. Ce jour n'est pas venu en 1842.

Telles étaient les influences, qui, en 1842, agissaient

(1) GABRIEL MONOD : *op. cit.* I. I^{er}, ch. XIV.

(2) *Ibid.*, p. 195.

sur la pensée de Renouvier. On voit qu'en somme, elles se ramènent à deux : la dialectique allemande, qu'il connut par l'intermédiaire de Cousin, et la doctrine saint-simonienne. Ces deux influences devaient nécessairement lui faire accepter pour théodicée la Philosophie du Progrès.

Mais déjà les exigences les plus profondes de sa sensibilité et de sa pensée se manifestaient, et il apparaissait que la Philosophie du Progrès devrait, pour s'y conformer, se modifier profondément ou disparaître. D'abord Renouvier se présentait déjà comme un individualiste et son individualisme prenait déjà la forme métaphysique du monadisme (1). Il exposait la théorie palin-génétique de Bonnet avec éloge, parce qu'elle lui paraissait capable d'assurer à tous les individus, à chaque individu, le bénéfice de la participation au progrès collectif (2). C'est donc qu'il pensait que le Progrès n'a pas de valeur s'il est seulement social, et qu'il doit être, si l'on peut dire, universellement individuel. Ensuite, il se présentait comme un partisan de la liberté, à la fois en métaphysique et en politique (3).

La méthode « éclectique » du mélange des contradictoires, qui est celle du *Manuel*, permettait, il est vrai, de supprimer les oppositions en les réconciliant dans une doctrine synthétique. C'est ainsi que, dans sa morale de 1842 (4), Renouvier mélangeait l'« ordre » principe de Wolff, de Saint-Simon et de Comte, avec la liberté, principe de Rousseau et des révolutionnaires. Ainsi avait fait Michelet en 1831. Conciliation conforme à l'esprit du temps, à la politique du juste milieu comme à la philosophie cousinienne.

Ces compromis intellectuels, dictés aux uns par

(1) *Manuel de philosophie moderne*, p. 419.

(2) *Ibid.*, p. 365-6.

(3) *Ibid.*, p. 383 et p. 441.

(4) *Manuel de philosophie moderne*, p. 438 à 441.

l'ambition politique, aux autres par un désir généreux de paix nationale et internationale, finiraient par se rompre. Dès les années 1842 et 1843, Michelet et Victor Cousin allaient se trouver au carrefour et choisir. Renouvier beaucoup plus jeune qu'eux, rencontra beaucoup plus tard l'alternative.

Le *Manuel de philosophie ancienne* de 1844 et les articles que Renouvier écrivit pour l'*Encyclopédie nouvelle* de Leroux et Reynaud entre 1843 et 1847 continuent sans l'accélérer, le mouvement lent qui tendait à le détacher de la Philosophie du Progrès.

Le *Manuel* de 1844 présentait une nouvelle conception de l'histoire beaucoup mieux appropriée que la précédente à l'individualisme fondamental de Renouvier. Tandis que, dans le *Manuel* précédent, l'histoire lui était apparue comme une sorte de dialectique en acte, il se la représentait, cette fois, comme l'action réciproque de « plusieurs groupes d'hommes irrégulièrement distribués à la surface de la terre » et comparables à des centres de force et d'action répartis irrégulièrement dans l'espace (1). Cette métaphore mécanique empruntée, comme on l'a dit (2), à Cauchy était la traduction naturelle du monadisme déjà professé dans le *Manuel* précédent. Mais on ne pouvait plus, alors, considérer le Progrès comme un mouvement continu, se développant sur une ligne unique, de peuple à peuple. En outre, l'auteur se déclarait « décidé à accorder dans la suite des choses, un rôle immense à la liberté humaine et à cette vivante irrégularité qu'on nomme le hasard » (3).

(1) *Manuel de philosophie ancienne*, I p. 19 et 26.

(2) LE SAVOUREUX : *op. cit.*, p. 659, note. Le finitisme de Renouvier dans les *Essais* lui a été suggéré par une réflexion de Cauchy que rapporte M. Brunschvicg (*Les Etapes de la Philosophie mathématique*, Alcan, 1912, p. 345-346).

(3) *Manuel de philosophie ancienne*, I p. 13.

Mais ainsi, le progrès ne pouvait plus être qu'un fait, une résultante, et, au surplus, qu'un fait limité au domaine intellectuel et moral, sans application à l'art, à la philosophie et même à la politique (1).

L'article *Philosophie*, écrit en 1847 pour l'*Encyclopédie Nouvelle*, insistait sur le caractère personnel du progrès moral (2). Il en faisait la loi du destin de chaque être, peut-être même des animaux. Il répétait encore que sa réalisation n'a rien de nécessaire, qu'elle dépend de la volonté, que les circonstances matérielles lui offrent seulement des occasions et ne le font pas, que la vie est la carrière qui lui est proposée (3).

Il faut dire, par contre, que le Progrès apparaissait toujours comme un fait certain. Le *Manuel* de 1844 développe des considérations tout à fait comparables à celles de 1842 sur la supériorité du christianisme par rapport au paganisme (4). Il contient encore un éloge de la doctrine saint-simonienne, à laquelle on peut penser que l'auteur donne toujours son adhésion et dont il reproduit les formules (5).

Peut-être même à ses yeux, le Progrès est-il quelque chose de plus qu'un fait, puisque l'article *Philosophie* le présente comme l'élément essentiel de la théodicée. Le mal est inévitable, il est lié à la création, à l'existence des êtres séparés, « Dieu se justifie d'avoir permis le mal en se justifiant d'avoir créé le monde, il se justifie d'avoir créé le monde en procurant graduellement le triomphe du bien et le salut de toutes les créatures » (6).

Au surplus, comment eût-il été possible de collaborer à l'*Encyclopédie Nouvelle* avec l'équipe d'anciens

(1) *Ibid.*, p. 35-36.

(2) Art, *Philosophie*, p. 547.

(3) *Ibid.*, p. 549.

(4) *Manuel de philosophie ancienne*, II, pages 308 et 404.

(5) *Manuel de philosophie, ancienne*, I, p. 34.

(6) Art. *Philosophie*, p. 557.

saint-simoniens qui la dirigeait et l'animait, sans conserver l'essentiel de l'esprit de Saint-Simon, cette croyance au Progrès qui avait été sa foi constante ? Ainsi, malgré les réserves qu'il faisait plus ou moins confusément, Renouvier à cette époque croyait au Progrès.

CHAPITRE II

La Critique de la Philosophie du Progrès (1854-1885)

On (1) a pu distinguer dans la longue carrière de Renouvier jusqu'à trois périodes très nettement tranchées, auxquelles correspondent non pas peut-être trois philosophies, mais deux très nettement distinctes, la première correspond à la première période, la seconde à la seconde et à la troisième périodes. La date de 1854 sépare les deux premières périodes, et, en même temps les deux philosophies.

Pourtant, la pensée de Renouvier est, à toutes les époques et dès ses premiers efforts de réflexion et de construction, dominée par des constantes, par des affirmations très décidées, et qui ne bougeront absolument pas : peut-être même est-ce pour elles que le système se transformera. Parmi ces affirmations fondamentales figure d'abord celle de l'existence personnelle. Le *Manuel* de 1842 portait cette phrase : « Nous voulons être éternellement sans nous confondre ». La seconde affirmation fondamentale, c'est celle de la liberté. On sait que le nom de Lequier, qui initia Renouvier à la philosophie de la liberté, figure déjà dans l'avertissement du *Manuel* de 1844. Renouvier lui fait hommage de quelques-unes de ses idées. Hamelin pense même que

(1) HAMELIN : *Cours sur Renouvier*, 1^{re} leçon.

cet hommage eût pu être rendu dès 1842. En tous cas, le *Manuel* de 1842 contient l'affirmation de la liberté. Il est vrai que c'est avec celle du déterminisme, mais on sait qu'à cette époque, Renouvier pratique la méthode de la conciliation des contradictoires. De même, le monadisme et le panthéisme sont affirmés simultanément.

En tout cas, comme chacun sait, en 1854, Renouvier abandonna la méthode de l'identité des contradictoires. Il est possible que ce soit, comme il l'a dit et comme Hamelin l'a répété, pour des raisons logiques (1) ; il est possible que ce soit, comme on l'a très ingénieusement supposé (2) pour des raisons sentimentales et pratiques ; il est probable que c'est pour les deux sortes de raisons à la fois, mais surtout pour les premières. Alors il se prononça contre le panthéisme et le déterminisme. D'ailleurs, dans la pratique, et notamment dans le travail historique, le monadisme et la philosophie de la liberté faisaient le fond de sa méthode, comme nous l'avons montré au moins pour le second Manuel.

Or, croire à la liberté et à la personne d'une part, au progrès de l'humanité de l'autre, c'est une attitude philosophique logiquement faible.

En effet, d'abord, croire au progrès de l'humanité, c'est mettre avant toute chose le salut de l'humanité. Que devient alors le salut de la personne ? Pour qui sera « l'âge d'or » saint-simonien ? Pas pour nous certainement. Une infime minorité en bénéficiera, et chaque homme pour peu de temps. Ceux qui auront bien mérité de l'humanité dans les âges antérieurs y seront joints par la « commémoration » qui leur assurera « l'existence subjective » et la participation au bonheur commun. Mais si le salut est l'entrée dans cet

(1) *Critique philosophique*, 1877, II p. 312-313, et HAMELIN, *Cours sur Renouvier* 2^e leçon, fin, et 3^e leçon, début.

(2) LE SAVOUREUX : *op. cit.*, p. 678, note 2.

éden, il faut dire, rigoureusement parlant, qu'il est réservé à peu d'hommes, et que la plupart de ceux qui l'auront gagné ne le posséderont que « subjectivement » c'est-à-dire en somme, d'une manière illusoire. Renouvier qui, dès 1842, refusait d'accepter le panthéisme parce qu'il confond les êtres, ne pouvait pas accepter, au fond, et à proprement parler, la sorte de satisfaction et de compensation que promet à l'individu la croyance au Progrès.

D'un autre côté, le Progrès, à mesure qu'on le croit plus assuré, suppose une négation plus complète de ce qui fait l'intérêt, le prix, mais aussi, sans doute, le danger de la liberté : l'incertitude, glorieuse certes, mais vertigineuse, du futur. Si l'on a prononcé le *Malo periculosam libertatem*, on s'est privé des sécurités providentielles du progrès fatal.

Tout cela pouvait, certes, s'arranger dans une philosophie qui faisait bon marché du principe de contradiction ; après tout, liberté et fatalité, individualité et collectivité, c'était là des antinomies qui se conciliaient comme les autres. Mais, dès que l'on a renoncé décidément au bénéfice de cet « éclectisme », et que l'on a opté, il faut choisir aussi entre le progrès collectif et la liberté de la personne.

Renouvier s'en aperçut peu à peu, et on voit, au cours de la rédaction des *Essais*, apparaître progressivement ses objections contre la Philosophie du Progrès.

En 1859, dans le *Deuxième Essai*, il articule contre elle ses deux principaux griefs : d'abord, elle est un fatalisme, et, par conséquent, elle est immorale, puisque dans le fatalisme il ne peut y avoir de distinction entre le bien et le mal, pas plus qu'entre la vérité et l'erreur. Ensuite, elle est un panthéisme, qui nie l'existence de l'individu, en sorte que personne ne profite, réellement et pour lui-même, de ce Progrès, « Qu'importe que le mieux vienne, si le mieux doit périr comme a péri le

bien, pour faire place à un mieux supérieur qui n'a pas la vertu de durer davantage ? ». Le véritable Progrès est celui de la personne, la véritable immortalité est l'immortalité personnelle (1).

A la vérité, dans le *Troisième Essai*, encore (1864), il se déclare partisan du Progrès. Il loue Leibniz d'avoir été dans le *De rerum originatione radicali*, le promoteur de cette idée, et d'avoir vu qu'elle offrait une solution au problème du mal. Mais d'une part, on voit que le Progrès dont il s'agit est celui de la personne, qu'il suppose « la croyance aux destinées personnelles sans lesquelles la perfectibilité est une illusion ou une dérision » (2). D'autre part, d'après le *Quatrième Essai*, (même année) le progrès est un fait, un résultat, un produit de notre civilisation européenne, ses garanties sont incertaines, son avenir, mal assuré (3).

Nous voilà bien loin du saint-simonisme et de la philosophie historique que le saint-simonisme inspirait, que Renouvier approuvait encore implicitement en 1847, lorsqu'il écrivait, sous la direction de Leroux et de Reynaud, dans l'*Encyclopédie Nouvelle*, l'article *Philosophie*. En 1859, il va jusqu'aux injures à l'égard de ses anciens coréligionnaires : il les accuse « d'hypocrisie » (4) dans leurs promesses d'avenir, d'immoralité dans leur appréciation morale du passé : « L'auteur d'une belle action dans l'antiquité, c'est-à-dire d'une action que nous jugeons belle aujourd'hui, fut un coupable selon la loi historique, et ceux qui perpétrèrent des actes monstrueux furent dans la loi et dans le bien. Je ne qualifierai pas de telles conséquences... » (5). Il est impossible de renier avec plus de netteté et de véhémence les enseignements de Saint-

(1) *Deuxième essai*, ch. XVII, XIX, XX, XXII de la première édition.

(2) *Troisième essai*, ch. X de la première édition.

(3) *Quatrième essai*, dernier chapitre p. 689 et 706.

(4) *Deuxième essai*, ch. XX p. 582 de la première édition.

(5) *Deuxième essai*, ch. XVII p. 471-472.

Simon, d'Aug. Comte et de Victor Cousin, peut-être, d'ailleurs, surtout ceux de Victor Cousin.

Il est impossible d'imaginer conversion plus nette. Peut-être n'est-elle pas, d'ailleurs, tout à fait inattendue, si, comme nous pensons l'avoir montré, il est vrai que Renouvier a toujours été, profondément, en philosophie spéculative et en morale, individualiste et partisan de la liberté, s'il a toujours été, dans le fond, plus près de Lequier que de Saint-Simon et s'il n'a emprunté à Victor Cousin qu'une méthode de philosophie qui lui permettait de concilier avec ses aspirations individualistes les espérances humanitaires que le saint-simonisme lui avait données.

Pour la première fois, la *Science de la Morale* présentait une critique d'ensemble de la Philosophie du Progrès. Les principaux points sont ceux que l'on trouve déjà dispersés dans les *Essais*, mais une appréciation générale de l'histoire en est déduite, qui est, elle, tout à fait nouvelle.

La *Science de la Morale* était le livre, parmi les siens, que Renouvier préférait et qu'il avait écrit avec le plus d'amour. Son génie austère, tendu et impérieux, de mathématicien passionné pour les formules à la fois rigoureuses et techniques, s'était déployé à l'aise dans cet ouvrage. Il en avait conduit le développement comme un mathématicien conduit la « discussion » d'une solution algébrique et amène progressivement dans les données du problème des paramètres nouveaux. Il avait supposé d'abord les conditions très simples de l'existence morale d'un homme isolé, puis les avait compliquées en introduisant les rapports avec la nature et les animaux, ensuite en supposant l'association entre plusieurs hommes, puis la guerre d'homme à homme. Le couronnement de l'ouvrage était évidemment un jugement de l'histoire humaine, une philosophie historique, et naturellement aussi ce devait

être la Philosophie du Progrès qui en ferait le principal sujet. Le dernier chapitre, qui est la conclusion, s'intitule effectivement *la Liberté et le Progrès*.

La liberté dans la première philosophie de Renouvier était le terme complémentaire de l'ordre ou de l'autorité qui étaient aussi importants qu'elle (1). Elle est devenue la seule notion morale, *l'alpha* et *l'omega* de la moralité, « fin universelle et moyen universel ». Par conséquent, elle est nécessairement aussi le critère du progrès moral, en même temps que sa condition. « La mesure de liberté employée et respectée dans une société donnée est donc le critère du progrès de celle-ci, quand on la compare à ses états antérieurs sous le même aspect. La mesure de liberté non exercée ou perdue est le critère de la décadence ». En effet, tout le reste tient à cela, tous les biens qui semblent préférables à la liberté, le savoir, la justice, et même la paix, ont la liberté pour condition et même plus proprement pour cause.

Renouvier en est donc venu à faire de la liberté non pas seulement un élément essentiel de la moralité, mais toute la moralité; d'autre part, il réduit en même temps la liberté à ses éléments les plus formels, la contingence, la discontinuité, l'écart, l'« autre » comme dirait Platon; en sorte que le progrès finit par se définir comme le contradictoire exact de la conservation; on se rappelle, que, pour les saint-simoniens, le Progrès supposait la conservation. Le Progrès était une sorte de tradition en mouvement lent. Au contraire, suivant Renouvier, « les temps de Progrès sont remarquables en ce que la coutume s'affaiblit, la solidarité se détend, et, par suite, la raison et toutes les impulsions naturelles prennent à la fois plus d'empire ». D'où il suit que tout Progrès est une révolution, et, on peut presque le dire, toute révolution est un Progrès.

(1) *Manuel de philosophie ancienne*, t. I, § II.

Les positivistes prétendaient concilier l'ordre et le progrès. Renouvier les a suivis d'abord. Mais il en est venu à une définition si tranchante en quelque sorte de la liberté et à une assimilation si étroite entre la liberté et le progrès que l'ordre et le progrès forment une sorte d'alternative. Les anciens maîtres de Renouvier lui eussent certainement dit que le Progrès, tel qu'il l'entendait, c'était le désordre.

Il importe d'y insister ; jamais Renouvier n'avait mis la liberté si haut et jamais, à ce qu'il nous semble, il ne la mettra si haut. Et, en même temps elle est dans un isolement et, en quelque sorte, dans un vide complet. C'est une liberté sans matière, et dont on peut presque dire qu'elle s'affirme pour s'affirmer. Renouvier a poussé jusqu'aux dernières limites la philosophie de Lequier et a fait, de la « première vérité », la dernière vérité et toutes les vérités.

Il n'est pas d'une très bonne méthode, en général, d'expliquer les particularités et surtout les variations de la pensée d'un métaphysicien par les circonstances de sa vie extérieure et par l'effet du « moment » politique et social. Mais ici, l'explication s'impose. Cet amour passionné et intransigeant pour la liberté est certainement l'effet d'une déception politique. En 1848, les témoins des journées de février ont pu croire qu'il n'y aurait pas à choisir entre l'ordre et la liberté et que l'éclectisme pourrait continuer ou reprendre, en politique. Mais après juin, et surtout, après le coup d'état et la dictature, il fallut choisir. Renouvier choisit la liberté avec d'autant plus d'ardeur que les mœurs brillantes et corrompues du temps scandalisaient son austérité morale, qu'il détestait le « balyonisme » ; peut-être que, par surcroît, en 1869, il pressentait quelque chose des catastrophes qu'une diplomatie téméraire allait valoir à la nation. Il y a donc dans la passion intransigente de Renouvier pour la liberté quelque

chose des émotions d'un homme qui a vu les révolutions de 1830 et de 1848, les massacres de juin, le coup d'état de 1851, et qui pressent peut-être Sedan.

Quoiqu'il en soit de ces conjectures historiques, le fait est que la liberté se présente à Renouvier en 1869 comme la réalité intellectuelle et morale éminente. Elle est tellement indépendante de tout le reste que les bons sentiments ou les idées vraies ne lui servent à rien, ne peuvent ni l'appuyer, ni la susciter de façon à rendre ses progrès faciles et à peu près continus. Comment se fier aux bons sentiments, ou, comme dit Renouvier aux « passions agissant dans une bonne direction » ? Certes, l'éducation les renforce par l'habitude et la société les encourage. Mais qu'appelons-nous bons sentiments ? Tout simplement ceux qui assurent « la conservation des biens nécessaires de l'humanité et de la société ». Il est bien certain que ces sentiments-là se maintiennent, quand cela ne serait que par ce qu'on pourrait appeler la sélection naturelle.

*Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
Sed bona magnaue pars servabat foedera caste :
Aut genus humanum jam tum foret omne peremptum
Nec potuisset adhuc perducere saecula propagò.*

Seulement ces sentiments ont un caractère moral douteux : ils tiennent, sans doute, beaucoup plus à l'égoïsme intelligent qu'au véritable esprit de justice. En tous cas, ce ne sont pas eux qui font progresser l'humanité ; ils la conservent à peu près, en un nombre suffisant de pays du globe, et c'est tout ce qu'on peut leur demander. Il faut s'adresser donc pour produire le Progrès, non à ces passions conservatrices, mais aux « impulsions modificatrices ». Mais en quel sens vont-elles ? Dans le bon ou dans le mauvais ? Autant dans l'un que dans l'autre et peut-être plus dans le second.

« La loi des accumulations peut agir en deux sens

contraires, les passions empêchantes se multiplier, durant certaines périodes, autant qu'ont fait les passions adjuvantes auparavant, et tirer de l'habitude et de la solidarité le même secours que les autres, à mesure qu'elles se fortifient. Il faut même remarquer que, si tout changement, quel qu'en soit le sens, doit se faire contre l'action de cette force, ceux qui ont lieu dans la direction progressive trouvent beaucoup plus de résistance... ».

Mais l'accumulation des idées ne peut-elle faire progresser la liberté morale ? Il semble bien que le progrès de la science et d'une manière générale, le progrès intellectuel ait rendu les hommes plus libres et meilleurs. Telle est la thèse soutenue par Buckle. Mais, répond Renouvier, il y a des vérités intellectuelles qui sont moralement indifférentes, et l'accumulation de celles-là est indifférente au progrès moral. Il y en a d'autres évidemment qui concernent directement la morale et qui consistent « à reconnaître en théorie et en fait que l'exercice de la liberté humaine est le premier droit, le premier devoir et la première utilité des hommes ». Celles-là forment le contenu de ce que Renouvier appelle « La Science de la Morale ». En un sens, si l'on veut, elles sont bien intellectuelles. Mais pour les reconnaître, celles-là, il faut presque les mettre en pratique, en tous cas faire un effort d'attention, de sincérité et de courage qui est, en somme, un effort moral. Cet effort n'est nullement facilité par l'accumulation des connaissances acquises.

Il y a mieux : le progrès intellectuel est sous la dépendance du progrès moral, car, pour que les connaissances naissent et se diffusent, il faut qu'un nombre suffisant d'hommes soit capables d'une « liberté de l'esprit » qui est une vertu morale ou tout au moins l'enveloppe et le germe des vertus morales.

Par conséquent la liberté porte tout et rien ne la

porte. Rien ne dispense l'homme de l'effort moral, aucune aide ne l'allège, aucune habitude, aucune éducation ne le remplace ou même ne le facilite. Les connaissances supposent la liberté, et elles ne la produisent pas. Par conséquent, le progrès moral, absolument contingent, produit à lui tout seul et sans réciprocité tous les autres progrès.

Il est facile de voir que ces idées entraînent une philosophie de l'histoire tout à fait opposée à celle de l'*Encyclopédie Nouvelle*, à celle des saint-simoniens ou à celle que Victor Cousin professait en 1828. Le Progrès est une série discontinue et contingente de faits. Dans la période historique que nous connaissons, nous ne connaissons que deux de ces faits : « le premier, la fondation de la liberté antique et de la science antique, cinq ou six siècles avant le commencement de notre ère ; le second, la fondation de la liberté moderne et de la science moderne, plus de deux mille ans après... Chacun de ces phénomènes a comporté un développement de plusieurs siècles, le dernier se continue sous nos yeux, et la relation qu'il soutient avec l'autre à si grande distance ajoute à son intérêt ; mais de loi, de série de phases progressives enchaînées, il n'y en a pas d'apercevable... » (1).

Ainsi deux périodes de Progrès : la première comprend l'époque des cités grecques libres, de la république romaine, du prophétisme biblique en Judée. Tout cela marqué au coin de la liberté : la Grèce et Rome, à l'époque classique, étaient des démocraties, et, pour Renouvier, la liberté, dans l'ordre politique, est identique à la démocratie. Quant à la Judée, elle était libre dans ses prophètes, et même dans quelques-uns de ses rois et de ses pontifes, qui furent prophètes : le prophétisme c'est « l'autonomie religieuse », le prophète, c'est le

(1) *La Science de la Morale*, t. II, p. 347 de l'édition Alcan 1908.

prêtre spontané, sacré par son propre génie, sa propre flamme, et par le consentement des fidèles ; or, le prophétisme, c'est le meilleur d'Israël, c'est toute la Bible, d'Abraham à Jésus-Christ.

La seconde commence avec cette « période critique » (comme disaient les saint-simoniens) dont la révolution française est le couronnement. Le saint-simonisme avait justement la prétention de clôturer cette période qu'il considérait comme fâcheuse, quoique indispensable. Renouvier souhaite qu'elle n'ait point de fin.

Entre les deux, le moyen-âge. On peut dire que le jugement sur le moyen-âge caractérise complètement la nouvelle philosophie historique et morale de Renouvier. Aussi, il s'y est particulièrement attaché. Sa dissertation sur le moyen-âge tient la plus grande partie de la place réservée aux jugements historiques dans le chapitre que nous analysons. C'est que, dit Renouvier, « on est venu, depuis soixante ans, à se former sur ce sujet d'étranges illusions. La plus récente de toutes consiste à faire honneur au moyen-âge du progrès des modernes » (1). Il est temps de faire justice de toutes les complaisances qu'ont eues les saint-simoniens pour le moyen-âge, de cette mode gothique qui a régné en 1830, et à laquelle Renouvier s'est un peu conformé en 1842.

On dit que le moyen-âge a préparé la renaissance, qu'elle est continue avec lui. C'est faux. La renaissance est un commencement absolu, un retour spontané à la liberté antique. Mais c'est le moyen-âge qui a, dit-on, transmis aux modernes les reliques de la sagesse antique. Certes, mais c'est bien malgré lui. Son esprit visait à les détruire. Son esprit, c'est le rêve de la théocratie pontificale et de l'empire. On lui fait honneur d'avoir séparé les deux pouvoirs spirituel et temporel ; mais en matière spirituelle, les anciens avaient ignoré

(1) *Ibid.*, p. 332.

tout pouvoir, en sorte que, là encore, le moyen-âge a apporté l'oppression. Il a prêché la charité ? Il est certain que le monde antique l'ignorait, mais le moyen-âge la pratiqua-t-il ? et, au surplus, la charité, qui est une passion, peut-elle fournir à la conduite une règle rationnelle ? Peut-on dire qu'elle a une véritable valeur morale, comparable à celle de la justice ? Quant à l'art du moyen-âge, dont Aug. Comte fait tant de cas, c'est bien moins que l'on ne pense ; c'est l'architecture ; dans les autres arts, que produisit le moyen-âge ? Rien qui mérite d'être conservé. Voici un mérite plus réel : le moyen-âge a adouci l'esclavage en servage. Mais la différence est bien mince, et elle est compensée par l'accroissement numérique des serfs par rapport aux esclaves ; de plus, le servage fut plutôt une nécessité des temps, et une lamentable nécessité, que l'effet d'un progrès moral ; la force des choses, plutôt que la vertu des hommes, adoucit un peu la condition humaine.

Ainsi, selon Renouvier, le moyen-âge est un abîme sinistre entre deux cîmes lumineuses : l'antiquité classique, la renaissance. Qu'il y ait bien de l'injustice dans ce jugement sévère, c'est ce qui nous paraît difficilement contestable : jugeant les institutions féodales et pontificales, il les considère en dehors du moment économique et militaire, qui pourrait les expliquer. Il prend l'histoire de l'Europe comme si la république romaine s'était tout à coup, sans raison, et par une sorte de plébiciste spontané, transformée en empire, puis plus tard en féodalité, avait intronisé un pape et des prêtres par un désir pervers d'asservissement et par une sorte de lassitude du bien et de la liberté. Il omet la ruine économique de l'empire, la dépopulation, les invasions barbares. Ou plutôt, lorsqu'il s'en souvient, c'est (1) pour refuser au moyen-âge le mérite d'avoir

(1) Pages 341-342, même édition.

transformé l'esclavage en servage. En sorte que les circonstances matérielles sont omises à la décharge du moyen-âge et qu'on n'y pense que lorsqu'elles peuvent lui faire moralement tort. On n'imagine pas procès historique plus partialement instruit.

Au surplus, il paraît bien difficile d'appliquer à l'histoire un critère aussi abstrait que celui de la liberté morale. Renouvier est amené à mesurer la liberté morale par la liberté politique, et à reconnaître comme libre tout ce qui peut porter l'étiquette de la démocratie. Mais la liberté morale est une disposition individuelle tout intérieure, qui ne dépend pas des régimes politiques et même dont, réciproquement, les régimes politiques ne dépendent pas absolument. Son royaume n'est pas de ce monde, et les royaumes de ce monde ne peuvent pas l'assurer ni l'abolir.

En tous cas, il est bien imprudent de juger des régimes politiques sur quelques caractères extérieurs : c'est ainsi que Renouvier appelle « libres » les cités grecques et l'état romain, qui admettaient, voire supposaient nécessairement l'esclavage. Il suffit donc, pour qu'un état soit « libre » qu'une partie des hommes, peut-être la minorité des hommes qui le composent, règlent toutes les affaires par le suffrage ? Une telle constitution n'est pas la démocratie, c'est l'aristocratie, c'est même l'aristocratie héréditaire, que Rousseau appelle « le pire de tous les gouvernements ».

Il y a donc de la passion dans le jugement que Renouvier porte sur le moyen-âge. Mais on aurait tort de croire que cette passion soit de circonstance et motivée par les ressentiments de Renouvier contre un régime impérial qui s'appuyait sur un catholicisme d'état. Certes, il déteste l'homme du 2 décembre, mais il est plus passionné encore de rigueur morale, et il s'est persuadé que le moment était venu de réagir contre la méthode de jugement qu'impose à l'historien la Philosophie du

Progrès. Si le Progrès est la loi de l'histoire et si les hommes ne peuvent, en mettant les choses au pis, que le ralentir, il est bien clair que les événements historiques, pourvu seulement que l'on ait assez de recul pour assister à leur développement complet, doivent tous être approuvés. C'était ce que disait Victor Cousin en 1828. Une pareille thèse est révoltante : elle ne va à rien de moins qu'à supprimer ou pervertir tout jugement moral. Si le sage, le juste, n'a plus, au moins, le droit d'en appeler des injustices du sort à la justice éternelle, que lui restera-t-il s'il est vaincu, écrasé ? Se fera-t-il le courtisan de la fortune ?

Renouvier a donc cru bon de réagir et il l'a fait avec une violence qui dépasse, sans doute, le but. Cette violence tient peut-être aussi à une rancune contre lui-même : lui aussi, autrefois, il a été saint-simonien.

On peut mesurer le chemin parcouru. Si nous voulons exprimer dans une formule simple l'évolution de Renouvier dans le domaine qui nous intéresse, entre l'époque des *Manuels* et celle à laquelle nous voici parvenus, nous dirons que Renouvier est allé de Saint-Simon à Fourier et à Proudhon.

Nous disons : à *Fourier*.

Une note au dernier chapitre de la *Science de la Morale* (1) nous apprend, en effet, que Renouvier rend hommage « à celle des écoles socialistes qui a fait fonds sur la libre initiative des hommes, beaucoup plus que sur une loi de développement organique, pour conduire l'association de justice et de bonheur. *L'école de Fourier* n'a point recommandé de gouvernement sacerdotal etc. ».

On distingue mal, en général, le fouriérisme du saint-simonisme. D'abord, ils ont fusionné à partir de 1832 : de nombreux saint-simoniens sont devenus

(1) Page 355

fouriéristes, quelques-uns sans rompre absolument avec la doctrine saint-simonienne. Quelques saint-simoniens se sont montrés très favorables à Fourier sans, pour cela, quitter Enfantin. Il y a donc continuité entre les deux sectes ; même, les transfuges du saint-simonisme forment le gros du fouriérisme ; le saint-simonisme a contaminé le fouriérisme (1). D'autre part, les deux sectes, à partir de 1833, ont formé une sorte d'alliance politique. C'est ensemble qu'elles ont agi sur les esprits, et amené pour une bonne part les événements de 1848.

Le fait est, d'ailleurs, que les deux doctrines avaient un adversaire commun : le libéralisme. C'est contre lui que les auteurs de l'*Exposition de la Doctrine* ouvrent le feu dès leurs premières prédications (2). C'est aussi contre lui que Fourier invective à la même époque dans son *Nouveau Monde* lorsqu'il déclare que ce qui fait de la « civilisation » la plus vile des associations industrielles, c'est que l'industrie y est « morcelée », « incohérente » (3). Par conséquent, ce que réclament les fouriéristes et les saint-simoniens, c'est l'organisation du travail, l'adaptation réciproque de l'industrie et du commerce, la fin de la concurrence économique et de son complémentaire, l'accaparement.

Mais la divergence commence sur le choix des moyens. Beaucoup de désertions qui ont dépeuplé et désorganisé l'école d'Enfantin en 1832 s'expliquent par la répugnance qu'inspirait le despotisme pontifical du « Père Enfantin ». On sait, au surplus, que la défection la plus importante, celle de Bazard, qui en a entraîné tant d'autres, est motivée par le dégoût d'un vieux républicain conspirateur qui tenait plus à la liberté qu'à

(1) H. LOUVANCOUR : de Henri Saint-Simon à Charles Fourier, *Etude sur le socialisme romantique français*, ch. X et ch. XIII.

(2) *Exposition de la doctrine*, 1^{re} année, 1^{re} séance.

(3) *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, etc. Avant-propos.

l'organisation de la production (1). Or, le dogmatisme autoritaire d'Enfantin était conforme aux enseignements de Saint-Simon. On sait qu'Augustin Thierry avait quitté Saint-Simon exactement pour les mêmes motifs pour lesquels Bazard quitta Enfantin (2). Le saint-simonisme est donc un despotisme organisateur. La doctrine a produit deux papes : Enfantin et Comte, et ces deux pontifes se sont montrés, chacun de leur côté, très favorables aux gouvernements forts, pourvu qu'ils fussent socialistes, c'est-à-dire disposés à organiser la production en empêchant la concurrence et l'accaparement et en harmonisant les opinions et les désirs.

Au contraire, Fourier s'est toujours efforcé de faire appel à l'initiative privée, persuadé qu'il suffirait d'une application locale et volontaire, pourvu qu'elle fût complète en son genre, pour que ses idées fussent immédiatement appliquées dans le monde entier. La discipline dans le monde fouriériste sera « convenue, collective, et consentie passionnément » et précisément le système est destiné à régler les occupations des hommes de façon à les rendre « attrayantes », c'est-à-dire de façon que chacun ait à faire justement ce qu'il a envie de faire et au moment où il a envie de le faire. Les chefs des « Séries », des « Phalanges », les membres de « l'Aréopage », de la « Régence » dans chaque Phalange (3), les Rois, Empereurs, Césars et Augustes et finalement « l'Omniarque » ou chef de la « Hiérarchie Sphérique », sont élus et commandent aussi peu que possible (4). Enfin et surtout, Fourier est obstinément partisan de la propriété individuelle et son objet n'est nullement de salarier toutes les fonctions sous le contrôle de l'État, mais bien d'obtenir une sorte de mélange

(1) CHARLETY : *Histoire du Saint-Simonisme*, au l. II, ch. III.

(2) Voir le dialogue cité par Maxime Leroy, dans *La Vie véritable du comte H. Saint-Simon*, aux Cahiers verts, 1925, p. 273.

(3) *Le nouveau monde*, etc. 2^e section.

(4) *Traité de l'association*, etc.. 1^{re} partie, prolégomènes.

du dividende et du salaire, mélange dans lequel, cependant, le salaire et le dividende gardent leurs parts distinctes.

D'autre part, Fourier est un métaphysicien. Certes, sa métaphysique est naïve, arbitraire. Mais Renouvier a toujours cru qu'elle méritait mieux que le mépris. Il en a donné quelques exposés dans ses ouvrages dogmatiques ou historiques et jusqu'à la fin de sa vie (1). Fourier croit à la fois à la Providence et au libre arbitre de l'homme. Par conséquent d'abord il croit que le monde est bon et l'homme bien né. Et ce n'est point chez lui une opinion purement décorative et officielle. C'est le fond de ses conceptions sociales. Or, comme on sait, c'est la pensée même de Rousseau. Renouvier qui admirait beaucoup le « Contrat Social » et qui a parlé souvent de Rousseau comme d'un de ses maîtres favoris, retrouve l'inspiration de Rousseau chez Fourier comme il retrouve chez Aug. Comte et Saint-Simon la pensée des « réactionnaires » catholiques : J. de Maistre, de Bonald. Certes, cette croyance à la Providence s'explique sous des formes dont la naïveté prétentieuse va jusqu'à la plus bizarre extravagance. Dans la *Théorie des quatre mouvements*, sa première œuvre et le « prospectus » de sa « découverte » (1808), il prétend que Dieu a non seulement créé les hommes pour être heureux, donc fait le monde matériel pour eux, mais encore qu'il l'a fait analogue à eux, harmonique avec eux. Il y a cinq sortes de « mouvements » c'est-à-dire cinq ordres de réalités : le social, l'arômial, l'instinctuel, l'organique, le matériel, et les quatre derniers sont les « hiéroglyphes », c'est-à-dire les symboles, du premier ; l'attraction newtonienne symbolise l'attraction sociale.

(1) 3^e *Essai* (1864) pp. 183-187. *Année philosophique*, 1867 p. 56-59 ; *Critique philosophique* 1883, I. pp. 209, 241, 321, 1883 II. p. 23, 33 ; *Esquisse* etc. (1884). 3^e opposition ; *Philosophie analytique de l'histoire* (1897). t. IV, l. XVI, ch. I ; *Nouvelle Monadologie* (1899), note 95, p. 525 ; *Personnalisme* (1903) p. 38, etc.

Si le monde est bon, si le monde est bien né, pourquoi voit-on tant de miasmes et de venins dans la nature, tant de mensonge, d'absurdité, de malheur dans la civilisation ? La réponse de Fourier est tout à fait selon le cœur de Renouvier, elle consiste à rattacher le mal, tous les maux, aux aberrations du libre arbitre. Car Fourier croit aussi au libre arbitre et même, suivant sa manie pythagoricienne, il l'exprime numériquement, il donne la mesure moyenne de ses effets dans les événements historiques : c'est le fameux « $1/8$ d'exception ». Toutes les propositions que l'on peut formuler sur l'état actuel ou futur de la création et de l'humanité doivent s'entendre déduction faite de ce $1/8$. Par exemple quand on dit que les civilisés sont malheureux, cela veut dire qu'il y en a $7/8$ de malheureux, et quand on dit que dans la période d'Harmonie ils seront heureux, cela veut dire qu'il n'y en aura plus que $1/8$ de malheureux (1).

Il y a encore une autre conséquence de la croyance à la liberté dans le fouriérisme. C'est la théorie du « doute absolu » ou de « l'écart absolu ». Ces expressions désignent une méthode de pensée qui est l'application du doute cartésien à la philosophie sociale. Ils désignent aussi, par conséquent, un caractère de l'ère « harmonienne », qui sera la réalisation des doctrines de Fourier et « l'apogée du bonheur ». Cette ère sera, par rapport à ce qui aura précédé, comme un acte de liberté par rapport à des traditions et à une solidarité, elle sera une sorte de conversion discontinue et gratuite, la naissance d'une nouvelle humanité (2).

Ici, dira-t-on, Renouvier a un peu tiré Fourier à lui : l'interprétation de « l'écart absolu » que nous venons de présenter est la sienne. Il y a beaucoup de textes

(1) *Théorie des quatre mouvements*, 1^{re} partie, « de l'Exception », « Notice sur les créations », « Tableau du mouvement social ».

(2) *Théorie des quatre mouvements*, Discours préliminaire.

de Fourier qui donnent une impression toute différente : il a reproduit plusieurs fois un tableau du progrès de l'humanité qui donne à penser que, selon lui, le « mouvement social » est continu et régi par une loi ; cette loi est même rythmique, elle comporte « reculement », « élan », « saut », « vibration descendante », avec un léger retour à la fin. La « civilisation » est, soit au point le plus bas de la courbe, soit au début de la remontée (1). Nous croyons cependant que c'est Renouvier qui, en définitive, a raison ; Fourier est un inventeur, sa philosophie sociale est toujours présentée comme la formule d'un remède approprié aux maux de l'humanité et non pas du tout comme une découverte historique. Par conséquent on peut penser que, selon Fourier, le bonheur de l'humanité dépend, à n'importe quel moment, du groupement des individus dans une société dont la formule existe, mais peut être perdue ; au XIX^e siècle Fourier est seul à la posséder. Au surplus, Fourier oublie très souvent ses tableaux et ses courbes et rêve qu'on va, tout droit et d'un saut, en Harmonie (2). Il est souvent très violent contre les philosophes de la « perfectibilité » c'est-à-dire du Progrès. Mais comme il est très désireux d'être lu, de plaire, de piquer la curiosité, il a cru nécessaire, sans doute, de se mettre au goût du jour, à la mode des doctrines régnautes et de rédiger une philosophie de l'histoire. Il y a ajouté des courbes et l'agrément de ce vocabulaire si personnel, si pittoresque, si imagé, répandu à travers toutes ses œuvres et qui est la marque de son génie utopique et romanesque, un peu puéril, mais séduisant, apparenté au génie de Rousseau, avec moins de pénétration et plus de candeur et de dignité vraie. Mais son idée profonde est bien celle-ci : il y a une société vraie, que

(1) *Ibid.*, Tableau du Mouvement Social. *Traité de l'Association*, initial art. I. *Le Nouveau Monde* ; avant-propos.

(2) *Le Nouveau Monde*, 2^e section et ch. LIV dans la 7^e section.

Dieu a voulue. Les hommes, étourdis et brouillons, l'ont toute bouleversée, et elle est méconnaissable ; mais les éléments y sont. C'est comme un jeu de patience dont les cubes auraient été jetés pêle-mêle dans la boîte par un enfant qui s'est senti trop paresseux pour ce jeu savant. Fourier, le patient comptable, l'ancien « sergent de boutique » est venu, a examiné patiemment les cubes et indiqué l'ordre dans lequel on doit les placer pour y voir apparaître une vignette idyllique. Et le voici qui sermonne et morigène l'enfant comme le vieillard du phalanstère enseigne les « bambins » et les « bambines » des « petites hordes ».

Renouvier a bien vu que le fouriérisme est une formule, non historique, mais morale en ce sens qu'elle se propose comme vraie à n'importe quel moment et qu'elle fait appel à la bonne volonté. Certainement, d'ailleurs, il fait ses réserves. Outre qu'il trouve un peu surprenante l'indifférence de Fourier à la forme de l'état, suivie d'une réaction en sens contraire de la part du maître et des disciples (1), Renouvier marque surtout un désaccord considérable avec Fourier en ce qui concerne le rôle de *l'effort* dans la vie morale. Fourier est un hédoniste. Pour lui, l'action doit exclure l'effort, la souffrance ; dans une société bien organisée, on ne fera jamais que ce qui plaira ; la vie parfaite, individuelle ou collective, est une bonne administration des passions ; les réprimer est absurde : c'est une offense envers Dieu qui les a faites.

Sur ce point Renouvier corrige Fourier par Proudhon.

Nous pensons, en effet, que l'influence de Proudhon sur Renouvier, a complété et corrigé celle de Fourier.

Il est vrai que, en ce qui concerne la question qui nous occupe ici, il peut paraître que Proudhon ait été un partisan du Progrès. Il a lui-même affirmé maintes

(1) Voir contre les Fouriéristes, *Critique philosophique*, 1872, II, p. 49-52.

fois sa croyance au Progrès (1). D'autre part, Renouvier, étudiant en 1867, dans la naissante revue de Pillon, l'œuvre de Proudhon, a pris pour objet principal de son étude la *Philosophie du Progrès* et y a montré un panthéisme réaliste, fataliste, bref, tout le pseudo-hégélianisme que le titre pouvait laisser deviner (2). Mais la Philosophie du Progrès n'est pas la véritable formule de la pensée de Proudhon, et la dialectique historique à la mode hégélienne n'est pour son esprit qu'un vêtement de confection dont la coupe lui a paru belle parce qu'elle était à la mode de son temps, mais qui lui va mal. Il pense plutôt, au fond, l'histoire comme une guerre, une alternative morale en action, un manichéisme, où la Révolution tient le rôle du Bien, l'Église, le rôle du Mal. Très précisément, dans la IX^e étude de la « Justice », il a rejeté en bloc « Hegel, Saint-Simon, Fourier et leurs disciples » (3), accusé leur « progressisme » de fatalisme ou de catholicisme sournois, et déclaré que le Progrès est « facultatif, pouvant, au gré du libre arbitre, se précipiter, se ralentir, s'interrompre, rétrograder, renaître » (4).

Renouvier s'est d'ailleurs aperçu, à la longue, que telle était bien la vraie pensée de Proudhon sur le Progrès. Le tome IV de *la Philosophie analytique de l'histoire*, qui date de 1897, contient une étude sur Proudhon dans laquelle il n'est question de la *Philosophie du Progrès* que très incidemment et comme d'un ouvrage où Proudhon a voulu se mettre à la mode (5).

Nous ne songeons pas à soutenir que les idées de

(1) Voir surtout : *De la Création de l'Ordre*, § 19 des définitions ; *Système des Contradictions économiques*, ch. XIV (résumé et conclusion) ; *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*. Epilogue ; *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. I, Programme, § 11, t. II, Neuvième Étude ; *La Guerre et la Paix* : t. II, l. 5^e, Conclusion générale.

(2) PILLON : *Année philosophique*, 1^{re} année (1867), p. 65 à 70.

(3) P. 269, éd. Lacroix.

(4) P. 272.

(5) P. 213-225, et notamment p. 225.

Proudhon sur la philosophie de l'histoire, idées, au surplus fort inconstantes et peu caractéristiques de Proudhon, aient, à un degré quelconque, inspiré Renouvier. Mais ce qui nous paraît certain, c'est que, dans la partie de la *Science de la Morale* qui traite de la morale économique (1), Renouvier a pris, sans l'avouer, d'ailleurs, Proudhon pour guide, et notamment s'est utilement souvenu des *Mémoires sur la propriété* et des *Contradictions économiques*.

Dans son étude de 1897, Renouvier présente une interprétation de ces deux ouvrages, interprétation très satisfaisante et qui nous paraît très utile (2). Or, il se trouve que cette interprétation tire des deux ouvrages de Proudhon les idées fondamentales de la morale économique de Renouvier.

En effet, voici comment Renouvier explique le paradoxe célèbre « la propriété, c'est le vol » : « La propriété, selon lui, est la réduction du non-propriétaire à la famine, à la mort, par la privation d'un droit... Mais quel est ce droit dont le non-propriétaire est privé ? C'est évidemment la propriété, en sorte que l'accusation n'atteint pas la propriété... Si la propriété pouvait être également répartie, Proudhon obtiendrait satisfaction... » Voici maintenant la thèse des *Contradictions économiques* : « Proudhon ne demande pas l'abolition de la propriété, dans le sens qu'on pourrait croire, dans l'idée de la refuser à tous, mais dans l'idée de la donner à tous. C'est là la contradiction, qui n'est pas celle du sujet, mais la sienne. Étendre la propriété et la rendre effective, il appelle cela l'abolir... ». Or, c'est précisément ainsi et à l'aide de Proudhon ainsi compris, que Renouvier avait posé le problème de la propriété, dans les chapitres LXXVIII-LXXX de la *Science de la Morale*.

(1) Ch. LXXVIII à LXXXVII, au t. II

(2) P. 215-218.

Il s'agit de légitimer la propriété en l'étendant à tous, parce qu'elle n'est légitime que si elle s'étend à tous. Or, elle tend, d'elle-même, à se restreindre et à devenir monopole. Renouvier a appelé ce fait « l'antinomie de la propriété ». Comment n'être pas invinciblement amené à penser aux antithèses de Proudhon, quand on lit des passages comme celui-ci : « ... il se trouve toujours que l'institution de la propriété *va naturellement contre sa fin...*, la propriété, qui est un régime de liberté, aboutit, par ses applications logiques, à la privation de propriété pour un nombre de ceux qui doivent y participer d'après le concept, et, par suite encore, au servage... ». Et voici le terme qui vient tout de suite sous sa plume : « ... la solution de cette espèce d'antinomie... » (1). Le terme d'*antinomie* figure dans le titre du chapitre XXX (2). Enfin, le terme de « contradiction » qui est le terme même de Proudhon, vient naturellement comme synonyme du précédent : « Nous revenons toujours à signaler dans l'économie de la propriété une *contradiction* fatale » (3).

Il est vrai que Renouvier a pu, comme il l'indique lui-même, s'inspirer d'un passage de Leroux, précisément contemporain du premier mémoire proudhonien (4) : l'homme, explique Leroux, a créé la propriété pour échapper à l'esclavage, mais en voulant éviter l'esclavage il se fit précisément esclave des lois, esclave de ses biens, et rendit esclave le non-propriétaire. La propriété est donc un mal ; mais aussi un bien, car elle empêche l'homme de se perdre dans la communauté. Il faut donc la conserver et l'amender. Comment ? Par la charité (5).

(1) P. 12.

(2) P. 29.

(3) P. 19. Tous les soulignés sont de nous.

(4) PIERRE LEROUX : *De l'Humanité de son Principe et de son Avenir*, t. II, ch. I et III.

(5) *Ibid.*, t. III, ch. III.

Qu'il y ait là une suggestion intéressante, c'est ce qui n'est pas douteux. Mais combien faible, comparée aux puissantes analyses de Proudhon !

En traitant de la morale économique, il a bien fallu que Renouvier, sans être socialiste, passât au moins par le socialisme. Or, comme il l'a expliqué dans une étude sur les destinées du socialisme après 1850, l'idée maîtresse du socialisme après cette date est une idée proudhonienne : *la définition de la valeur par la quantité de travail* (1). C'est l'idée que Proudhon développe dans les *Contradictions* sous un titre un peu compliqué : « Loi de proportionnalité des valeurs », mais dans une formule claire : « Tout produit est un signe représentatif du travail » (2). Or, c'est l'idée que s'est appropriée Renouvier dans le chapitre LXXXIII de la *Science de la Morale*, où il avait précisément à faire, pour les besoins de sa morale économique, une théorie de la valeur (3) : « Tout produit proprement dit représente une quantité de travail apportée à la production. » On dira peut-être que cette idée-là était *dans l'air* entre 1840 et 1848. Mais le rapprochement va plus loin ; voici qui n'est plus du socialisme seulement, mais du socialisme « égalitaire », spécifiquement proudhonien : proposant une mesure du travail, Renouvier refuse de tenir compte de la qualité du travail, de la « capacité » saint-simonienne. Le talent est gratuit ; on ne doit payer que l'apprentissage, et il doit être compté pour rien, s'il fut à la charge de la société (4). Ainsi Proudhon, disant que, dans la société égalitaire, Newton sera payé autant et pas plus qu'un balayeur, parce que, s'il rapporte beaucoup plus, il a beaucoup plus coûté (5).

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 549-571.

(2) T. I, ch. II, § 3.

(3) T. II, p. 82.

(4) II, notamment p. 78 dans le ch. LXXXIII.

(5) *Qu'est-ce que la propriété ?* Premier mémoire, p. 156 de l'édition Lacroix.

Le chapitre LXXXIII de la *Science de la Morale* contient une *théorie de l'excédant*, suivant laquelle le travail, tous frais d'entretien payés, laisse un « excédant », une plus-value ; Renouvier traite du partage de cette plus-value, et taxe d'immoralité tous les marchandages par lesquels on essaie d'accaparer cette plus-value : il estime qu'elle doit être partagée également entre le capitaliste et le travailleur (1). Or, cette *théorie de l'excédant* est proudhonienne (2), et Renouvier l'a reconnu (3).

Nous ne croyons pas dépasser la portée de nos preuves en disant que la *morale économique* de Renouvier est proudhonienne.

Au surplus, il y a des raisons pour qu'il en soit ainsi, et, entre Renouvier et Proudhon, il y a plus d'un lien.

Renouvier l'a répété à plusieurs reprises : Proudhon, au fond, est fouriériste, « garantiste », c'est-à-dire qu'il est, comme Renouvier, autant que lui, l'adversaire des sectes qui veulent résoudre la question sociale par l'autorité et la communauté, c'est-à-dire en confisquant la liberté : les saint-simoniens et surtout les communistes. Contre le communisme, on sait les déclarations solennelles et répétées de Proudhon, et sa réfutation abondante, éloquente, violente, qui tient un long chapitre des *Contradictions* (4).

Bien plus : le point sur lequel Proudhon s'écarte du fouriérisme est celui-là même sur lequel Renouvier s'en écarterait. Proudhon a blâmé sévèrement l'hédonisme de Fourier, ce socialisme de « gastrosophes » cette morale « érotico-bachique, omnigame » (5). Ce qui distingue Proudhon du fouriérisme propre, c'est

(1) II p. 60-67.

(2) *Contradictions économiques*, t, I, p. 91-96 de l'édition Lacroix.

(3) *Philosophie analytique de l'Histoire*, IV, p. 557-558.

(4) T. II, ch. XII, 9^e époque.

(5) *La Justice, etc.* Discours préliminaire, p. 79 de l'édition Lacroix.

ce qu'on pourrait appeler son moralisme ou son ascétisme, nous voulons dire la conviction, dont il est pénétré, que la moralité est la valeur sociale essentielle, et qu'elle suppose un effort, une lutte contre la nature. Il reproche quelque part à Fourier (1) d'avoir méconnu, par sa théorie du *travail attrayant*, la « gravité », la « taciturnité » du travail. « Le travail est, avec l'amour, la fonction la plus secrète, la plus sacrée de l'homme ; il se fortifie par la solitude, il se décompose par la prostitution » ; le jugement est sévère, et marque bien la différence entre le fouriérisme et le proudhonisme. On sait que, du *moralisme* de Proudhon découle son respect de la femme, le prix qu'il attache à la chasteté, à la vie familiale, au « ménage » ; de là son hostilité contre les malthusiens (2).

Si l'on considère Proudhon comme un théoricien de la morale économique, et non point comme un politique socialiste, si l'on prend la « Révolution » comme un principe moral, comme une *idée éternelle*, ainsi que le dit quelquefois Proudhon lui-même (3), on peut considérer le proudhonisme comme une sorte de stoïcisme (4) dans l'ordre économique et social.

La pensée morale de Proudhon est construite sur deux thèmes : la dignité personnelle et la justice ou égalité : « L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne... La *justice* est le produit de cette faculté : c'est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de

(1) *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, troisième édition, p. 88 de l'édition Lacroix.

(2) *Contradictions*, t. II, tout le ch. XIII (10^e époque).

(3) Dans la *Justice*, t. I, première étude, ch. IV p. 142, il parle de la « Révolution innée et éternelle ».

(4) Très significatif est l'usage que Proudhon fait de la légende d'Hercule pour traduire ses idées morales, notamment dans le 1^{er} *Mémoire sur la Propriété*, ch. V, p. 188 et dans la *Guerre et la Paix*. Préface.

la dignité humaine » (1). Or, ce sont là les thèmes de la morale de Renouvier : « Cette signification profonde de la justice, qui consiste en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme possédant des fins propres auxquelles il doit porter respect, ce principe, le dernier qu'a pu formuler l'analyse précédente, est celui que Kant a formulé sous le nom d'obligation pratique ou principe pratique suprême... Toute notre analyse aboutit à faire envisager la condition de l'obligation envers autrui dans la conscience de l'égalité, ou égale dignité, droit égal des personnes » (2).

Renouvier, stoïcien et kantien, a eu le sentiment de cette parenté. Il lui est, d'ailleurs, arrivé de rendre justice à Proudhon sur ce point, et, de reconnaître Proudhon pour kantien et stoïcien (3).

Le parallélisme doit se retrouver dans des détails caractéristiques : Renouvier, par respect pour la justice, ravale et dénigre la charité, dont nous ne devrions pas avoir besoin : « Si l'empire suprême de la justice nous paraît dur, c'est que nous ne remarquons pas assez combien il est nécessaire... et que nous ne savons pas nous rendre compte des désordres qu'entraîne partout et toujours le sentiment pris pour mobile des actes... » (4). De même Proudhon, dans son style propre, qui est l'invective et l'apostrophe : « Je nie la charité. C'est du mysticisme. Vainement vous me parlez de fraternité et d'amour ; je reste convaincu que vous ne m'aimez guère et je sens très bien que je ne vous aime pas... je demande tout ce qui me revient, rien que ce qui me revient » (5).

(1) *La Justice*, 2^e étude, ch. VII, p. 224-225.

(2) *La Science de la Morale* t. I, ch. XV, p. 57-58.

(3) Article dans *La Critique*, 1873, I, p. 42. — « On n'a jamais mieux senti la fonction de la liberté dans le monde », écrivait-il en 1859, dans le *Second essai*, où l'on trouve une brève appréciation de Proudhon, p. 361-365.

(4) *La Science de la Morale*, t. I, ch. XXVI, p. 113.

(5) *Contradictions économiques*, t. I, ch. VI, 4^e époque, p. 228.

Proudhon, dans son amour fervent de la justice, approche même de ce qu'un kantien appellerait *l'affirmation du primat de la raison pratique*. Il appelle la justice « la Muse de la métaphysique ». Elle sert, dit-il, de témoin à la divinité, de gage à la religion : « Il y a un élément de volonté intimement mêlé aux opérations de l'entendement, et qui n'est autre, selon moi, que la justice » (1).

Il y a donc, sans doute, quelque chose de plus qu'une rencontre avec Proudhon, il y a une réminiscence de Proudhon dans la page si curieuse où Renouvier (2) identifie le *devoir* et le *travail*, en sorte que, pour lui, pourrait-on dire, la vie morale est essentiellement ou exclusivement le travail : rien n'est plus proudhonien.

Tout cela, certes, Renouvier ne l'a jamais avoué. Dans les études qu'il a consacrées à Proudhon, il lui a mesuré l'éloge, et l'a loué, en quelque sorte, malgré lui et comme en maugréant. Il a dû reconnaître la parfaite honnêteté de sa vie, la puissance pénétrante de ses aperçus économiques, la qualité de ses idées morales, son stoïcisme, son kantisme, son respect de la dignité humaine. Il lui a reproché sévèrement, trop sévèrement, son procédé d'exposition, qu'il appelle sophistique et qui tenait, en réalité, sans doute, à un tempérament de polémiste excessif et débordant ; ce sont là des chicanes. Le fond de tout cela, c'est que Proudhon, après 1851, a fait n'importe quelles démarches pour le triomphe de la Révolution, jusqu'à pactiser avec l'homme du 2 décembre (3) : ce sont de ces choses que Renouvier ne pardonnait pas.

Voilà ce que, en 1869, Renouvier doit à l'influence de

(1) *La Justice*. Programme qui précède les études.

(2) *La Science de la Morale*, t. I, ch. XXI, p. 93-95.

(3) *Critique Philosophique*, 1873, I p. 42. C'est aussi ce que remarque vers la fin de son article, l'auteur du compte rendu publié par *La Critique*, 1872, II, p. 345-352 ; il s'agit du livre de S^{te}-Beuve : *Proudhon, sa vie et sa correspondance*.

Fourier et de Proudhon. Il a, d'autre part, retrouvé la vraie pensée de Condorcet.

Nous n'avons pas encore parlé de ce dernier parce que, au point de vue où nous sommes placés, et au moment de l'histoire où nous sommes arrivés, les différences entre Condorcet et les saint-simoniens sont beaucoup plus importantes que les ressemblances. C'est maintenant, après avoir, par le ministère de Renouvier, compris l'opposition profonde du saint-simonisme et du fouriérisme (on peut rattacher Proudhon au fouriérisme) que nous pouvons interpréter et situer Condorcet.

Aug. Comte cite toujours Condorcet parmi les maîtres de sa pensée. Il le cite concurremment, d'ailleurs — rapprochement singulier — avec J. de Maistre. D'une façon générale, tous les penseurs qui, au XIX^e siècle, professaient la foi au Progrès, se sont réclamés de Condorcet et peu de livres furent plus féconds que l'ennuyeuse et arbitraire *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

Condorcet appartient à cette génération qui a assisté au prodigieux essor des sciences, à peine nées deux siècles plus tôt, et qui, en même temps, a vu disparaître ou décliner les deux grandes institutions nées au moyen-âge : la monarchie capétienne et l'église catholique, qu'il appelle le *Despotisme* et la *Superstition*. Comme, d'autre part, il a vu que le gouvernement royal et catholique avait mis quelques entraves à la propagande des savants encyclopédistes, ses amis, il en a conclu qu'il voyait enfin tomber les derniers obstacles qui empêchaient le progrès social de compléter, comme cela devait être logiquement, le progrès des sciences. C'est un optimiste : « La bonté morale de l'homme, résultat nécessaire de son organisation, est, comme toutes ses autres facultés, susceptible d'un perfectionnement indéfini... et la nature lie, par une chaîne

indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu » (1). Voilà ce qu'il pense de l'homme et, naturellement, il attend tout du progrès de la science, qui, depuis la Renaissance, est en bon chemin, parce qu'on a secoué le joug du *Despotisme* et de la *Superstition*. Les sciences morales rapprocheront les hommes lorsqu'elles auront assez de consistance et qu'elles auront assez pénétré dans les masses ; elles dissiperont les passions mauvaises qui résultent de « l'intérêt mal entendu », d'un « faux calcul. » Condorcet espère donc que les sciences morales démontreront irréfutablement l'identité de l'intérêt personnel et de l'intérêt général. Selon lui, la connaissance universelle de cette vérité fondamentale, qui ne lui paraît faire aucun doute, suffira à rendre tout le monde vertueux, à abolir la guerre, à faire tomber les barrières entre les nations comme entre les classes. Il compte aussi, d'ailleurs, sur le progrès du bien-être, qui sera une cause secondaire, mais importante, de progrès moral.

On comprend, dès lors, qu'il ait été le patron des saint-simoniens : l'âge d'or, c'était lui qui l'avait promis, et il l'avait promis au nom de la Science, car on peut appeler *âge d'or* le règne de la liberté, de l'égalité dans l'abondance, et c'est la Science qui, par son influence intellectuelle et par son rendement technique, par l'école et par l'usine, le créera. Ainsi prophétisait Condorcet. D'autre part, le progrès moral, selon lui, a pour objet l'accroissement de la solidarité consciente, car on ne le voit pas définir la vertu autrement que comme la soumission à l'intérêt général.

Mais le Progrès a deux ennemis : la superstition et le despotisme : les prêtres ont, dès l'enfance de l'humanité, imaginé et mis en pratique « l'art de tromper les hommes pour les dépouiller, et d'usurper sur leurs

(1) *Esquisse etc.* 10^e époque.

opinions une autorité fondée sur des craintes et des espérances chimériques » (1). Un peu plus tard (2) les rois ont introduit ou fortifié l'esprit conquérant et favorisé l'inégalité des castes ; ainsi fut entravée la science. C'est parce qu'elle n'eut point de rois que la Grèce fut l'initiatrice des sciences (3). C'est l'avènement du christianisme, lequel apparaît à Condorcet comme la religion par excellence, qui arrêta net, malgré les efforts de Julien l'Apostat, le développement des sciences antiques et en retarda le triomphe jusqu'à la Renaissance. Mais par bonheur, au XVI^e siècle « il existait en Europe, et surtout en Italie, une classe d'hommes qui, rejetant toutes les superstitions, indifférents à tous les cultes, soumis à la raison seule, regardaient les religions comme des inventions humaines ». Ce sont les initiateurs du grand mouvement scientifique moderne (4).

Par conséquent, la science est le salut de l'humanité. Par elle le progrès moral est indéfiniment assuré. Seulement elle peut être anéantie ou tenue en enfance par la superstition et le despotisme. Le Progrès est fatal, mais à une condition : c'est que les monarchies et les églises ne l'entravent pas. Ainsi, la philosophie de Condorcet se présente sous un double aspect : d'une part, c'est un dogmatisme scientifique et sociologique, que les saint-simoniens reprendront. D'autre part, c'est une morale de la liberté, dans laquelle le mal est représenté par le pouvoir spirituel et la monarchie temporelle : voilà précisément l'idée de Renouvier. D'une autre manière encore, le Progrès a deux sens différents dans Condorcet : d'une part, il est une loi de croissance collective, qui tend simultanément à renforcer les solidarités et à les faire mieux accepter,

(1) *Esquisse*, 2^e époque.

(2) *Ibid.*, 3^e époque.

(3) 4^e époque.

(4) 5^e époque (fin) et 8^e époque (fin).

d'autre part, il est la victoire de la liberté sur le despotisme et la superstition, victoire toujours contingente, individuelle, donc toujours à renouveler. L'histoire est donc, d'un côté, le développement d'une courbe dont l'équation est donnée et dont les accidents ne sont inattendus qu'en apparence. Elle est, d'autre part, une épopée, un combat de la liberté contre le despotisme, dont l'issue est incertaine.

Il y a donc dans Condorcet deux philosophies : une philosophie historique du Progrès, que les saint-simoniens ont reprise, et une morale révolutionnaire et anticatholique dont ils n'ont pas voulu. Renouvier a été, entre 1842 et 1869, de la première à la seconde.

Nous pensons qu'en tous cas, le Renouvier de 1869 est le plus proche de la vraie pensée de Condorcet. Car le vrai Condorcet est révolutionnaire et anticatholique ; il a poussé de toutes ses forces, quelquefois assez surnoisement, aux journées révolutionnaires du 20 juin et du 10 août, pensant naïvement que l'agitation de la rue s'arrêterait lorsqu'elle aurait atteint le terme exact de destruction que lui assignait le dogmatisme de Condorcet ; quand il s'est vu débordé, il a essayé de réagir, a échoué, mais son échec ne lui a pas fait beaucoup gagner dans la connaissance des hommes et l'intelligence des passions, comme il apparaîtrait dans l'*Esquisse* (1).

Au surplus, si la considération de son activité politique ne suffisait pas à prouver la force et la suprématie de ses passions révolutionnaires, qu'on songe à son jugement sur le moyen-âge. Le jugement sur le moyen-âge est le critérium. Voir le moyen-âge comme une sorte de médiateur progressif entre l'antiquité et la Renaissance, cela signifie qu'on met au-dessus de tout ou au moins qu'on met assez haut ce que les saint-

(1) Voir Sainte-Beuve, lundis, t. III, p. 261.

simoniens appellent « l'ordre » c'est-à-dire la convergence des volontés, la communauté d'idéal, et que l'on considère comme une acquisition précieuse l'union religieuse des peuples occidentaux dans le christianisme et la constitution du « pouvoir spirituel ». Mais si, au contraire, on met la liberté, la diversité, la spontanéité au-dessus de l'ordre, il est certain que l'on doit considérer le moyen-âge comme une sorte d'effondrement, comme une interruption ténébreuse. On doit maudire le moyen-âge.

Hideux siècles de foi, de lèpre et de famine,
Que le reflet sanglant des bûchers illumine,
.

Siècles de ceux d'Albi scellés vifs dans les murs,
Et des milliers de harts, d'où les pendus trop mûrs,
Quand le vent de l'hiver les heurte et les fracasse,
Encombrent les chemins de quartiers de carcasse,
.

Dans chacune de vos exécrables minutes,
O siècles d'égorgeurs, de lâches et de brutes,
Honte de ce vieux globe et de l'humanité,
Maudits, soyez maudits et pour l'éternité !

Ainsi parle le poète (1) en images atroces et rimes riches.
Ainsi jugeait Condorcet dans sa prose austère.

Ainsi pensait Renouvier, d'accord, comme on voit, avec Condorcet. De même Michelet, du moins le second Michelet, le Michelet d'après 1842. On sait qu'après cette date, Michelet avait secoué l'éclectisme, et, comme on peut le voir dans les préfaces de ses ouvrages de 1844, de 1846 et de 1847, il avait peu à peu renié le moyen-âge, le catholicisme : « J'ai été faible pour le moyen-âge », écrivait-il en 1847, pensant

(1) LECOMTE DE LISLE: *Poèmes tragiques, Les siècles maudits.*

aux premiers volumes de son *Histoire de France*, et il montrait, désormais, le moyen-âge comme l'ennemi de l'esprit moderne, qui est, selon lui, l'esprit de la Révolution : le moyen-âge est le règne de la grâce et de la faveur, et l'âge moderne, le règne de la justice. Il développait l'allégorie impressionnante de *l'esclave aux lions* : les lions, ce sont les forces de l'oppression monarchique et catholique. Depuis la Renaissance, c'est au péril de leur vie et aux risées de la populace que les prophètes de la Justice, Rabelais, Molière, Voltaire, ont transmis leur message à la postérité, comme l'esclave du cirque portait à l'autel, à travers les bêtes repues, mais encore menaçantes, un œuf ridicule et fragile.

Il y a eu, entre le début du ministère Guizot et le coup d'état du 2 Décembre, en France, comme une sommation adressée aux historiens et aux philosophes, une alternative posée par le destin historique ; les événements portaient visiblement dans leur flanc la démocratie pure ou la dictature personnelle, à choisir sans échappatoire ni moyen terme. Il fallut faire son choix. Renouvier et Michelet ont fait le même choix.

La défaite de 1871 parut à Renouvier confirmer parfaitement ses idées de 1869. Sedan faisait la preuve de *la Science de la Morale*. Nul doute que la défaite ne fût due à l'état d'imbécillité et de corruption où le césarisme avait jeté la France. « La France est punie par où elle a péché » écrivait Renouvier à Secrétan en 1871 (1), et si elle est, par la défaite, privée de son armée, dépouillée de son prestige, elle y perdra aussi son humeur guerrière et conquérante, donc toutes ses aptitudes à la domination et à l'esclavage, l'esprit du césarisme avec le César : « Notre libération, payée, en fait, d'un prix abominable, ne pouvait cependant être payée d'un prix ou de risques trop grands » (2). La Commune

(1) *Correspondance avec Secrétan*, p. 57.

2) *Critique Philosophique*, 30 mai 1872 (1872 I. p. 258).

même ne paraissait pas à Renouvier une compensation trop lourde : il vaut mieux subir la guerre civile ou même la conquête étrangère, que d'être sauvé par un despote (1). Sa correspondance avec Secrétan, à la même époque, était plus dure encore et ne comportait aucune des atténuations de l'écrit public. Il allait, dans ses lettres, jusqu'au reniement de son pays : « Je ne connais pas de bon peuple *quatenus peuple* ; il peut y avoir chez un peuple perdu plus de bons individus que chez un peuple heureux ».

Renouvier a donc été confirmé dans sa Philosophie de la liberté. Il a été aussi confirmé dans son anticatholicisme « Heureux les pays protestants ! » écrit-il à Secrétan en 1871 (2). « La France a, comme on dit, manqué le coche au XVI^e siècle... » elle a perdu l'occasion de se débarrasser du catholicisme, qui est « celle des religions européennes qui est hostile au développement de la raison humaine, qui demande le plus à la crédulité pour s'appuyer, et qui a lié ses intérêts à la cause du despotisme » (3). On sait, au surplus, que Renouvier préparait, à la même époque, une sorte de traité d'alliance avec le protestantisme. Il en indiquait les principales clauses dans un article du 28 novembre 1872, ou plus exactement, il déterminait les dogmes d'une « orthodoxie » protestante à laquelle un puissant groupement de chrétiens et de philosophes pourrait se rallier. C'était une sorte de polythéisme dans lequel Jésus-Christ était un des principaux dieux, le principal sans doute ; dieu incarné et rédempteur, c'est-à-dire convertissant et régénérant le monde par sa prédication et son exemple. Le péché originel était interprété dans le sens du *mal radical* et de la *solidarité dans le mal*, c'est-à-dire qu'il était conçu non pas proprement, certes,

(1) *Ibid.*, 13 juin 1872 (1872 I. p. 291-292).

(2) *Corr. avec Secrétan.* p. 58.

(3) *Critique Philosophique*, 1^{er} août 1872 (1872 I. p. 402).

comme originel et héréditaire, mais comme immanent au monde par la faute des aïeux qui l'avaient fait passer dans les traditions et les institutions et en avaient ainsi, par le mécanisme de la solidarité, imposé à leurs descendants la quasi nécessité. Telle était la nouvelle « orthodoxie ».

Elle fut proposée à l'assentiment du monde protestant et philosophique dans un article du 9 octobre 1873.

C'est à ce moment que Renouvier sentit l'opportunité de reprendre contre la Philosophie du Progrès son attaque de 1869. Une autre raison l'y engageait : le succès croissant de l'évolutionnisme de Spencer.

Spencer avait formé l'idée de l'évolutionnisme vers 1855, à l'époque même où était constituée la deuxième philosophie de Renouvier, celle des *Essais*. En 1857 avait paru dans la *Westminster Review* son grand article : « le Progrès, sa loi et sa cause » et, en 1860, il avait publié le programme de ses œuvres. En 1862 et en 1867 avaient paru les *Premier Principes* dans leur première et leur seconde édition. En même temps et par la suite, jusqu'en 1873, la *Biologie* et la *Psychologie*. Renouvier, qui lisait l'anglais et qui suivait de près les publications philosophiques anglaises, avait pu assister au développement d'une philosophie qui devait lui apparaître comme un danger grave pour la pensée européenne.

L'évolutionnisme est la synthèse des quatre grandes théories scientifiques qui ont apparu à la fin du XVIII^e et dans la première moitié du XIX^e siècle : l'hypothèse nébulaire de Laplace, le transformisme de Lamarck, la doctrine sociologique du Progrès et le principe de la conservation de l'énergie. Spencer les a toutes ramassées dans sa grande loi de différenciation (1),

(1) SPENCER : *Loi et Cause du Progrès* dans les *Essais sur le Progrès*, traduction Burdeau.

puis il l'a complétée par celle de l'intégration (1) en même temps qu'il tendait de plus en plus nettement à la considérer comme le corollaire d'une loi mécanique qui ferait alterner, par la succession indéfinie de l'attraction et de la répulsion, tour à tour prédominantes, l'évolution et la dissolution (2).

Or, il est évident que, aux yeux de Renouvier, la loi d'évolution devait apparaître comme une aggravation de la loi de Progrès, puisqu'elle en accentuait le caractère fatal et l'appesantissait de matérialisme. Plus exactement, de panthéisme naturaliste, puisque Spencer doublait, comme on sait, sa philosophie mécaniste d'une religion agnostique, laquelle devait inquiéter particulièrement Renouvier par une ressemblance superficielle avec sa propre métaphysique de l'inconcevable. En fait, en 1872, c'est-à-dire dès la réapparition de l'*Année philosophique* sous le nom de *Critique*, Renouvier attaquait à la fois les saint-simoniens et les évolutionnistes. Il appelait la philosophie de Spencer un « brahmanisme à forme scientifique », dans lequel le progrès moral devenait un « fragment du progrès continu fatal de la matière éternelle du monde » (3). La *Critique philosophique*, dès ses premières années, s'occupa des œuvres de Spencer, qui apparaissaient en France à cette époque dans les traductions de Cazelles, de Ribot, d'Espinas, etc. Elle en donna des comptes rendus, des examens critiques détaillés (4).

Mais c'est surtout à la philosophie morale du Progrès

(1) SPENCER : *Premiers principes*, 2^e édition, ch. XIV et XVII.

(2) *Premiers principes*, ch. XXIII, § 183.

(3) *Critique philosophique*, 1872, I p. 3.

(4) Comptes rendus en 1872, I p. 12 ; en 1874, I p. 80 ; en 1876, I p. 8 ; en 1879, II p. 407 ; en 1885, I p. 189. Examens critiques non signés ou signés de noms autres que celui de Renouvier, entre 1872 et 1885. Renouvier, qui a écrit en 1876, II p. 244 et en 1879, I p. 83, deux articles secondaires, commence en 1885 un grand examen critique de l'ensemble des œuvres de Spencer.

que la revue s'attaqua. La première série de la *Critique philosophique* contient une grande quantité d'articles, dont beaucoup sont de Renouvier lui-même, et qui traitent la question du progrès moral. Ils forment le corps de critiques le plus important que Renouvier ait rassemblé contre les partisans du Progrès.

On peut les diviser en 2 groupes principaux.

1^o *Celui de 1875*, auquel l'article de 1872 I, p. 3, sert en quelque sorte d'avant-garde : « Le progressisme », I, p. 49 ; « Y a-t-il une loi du Progrès ? » p. 65 ; « La loi des 3 états », p. 81 ; « Le Progrès dans les sciences », p. 97 ; « L'idéal et le Progrès », p. 113 ; « Le Progrès et l'Histoire de France », p. 145 ; « la loi du Progrès et la doctrine de la grâce », p. 241 ; « L'impératif catégorique et la loi historique du Progrès », p. 243 ; « Encore la loi du Progrès », 1875 II, p. 48. Ces articles sont anonymes, mais représentent certainement la pensée de Renouvier et ont été écrits sous sa direction et son impulsion. Renouvier les présentait, d'ailleurs, au public dans sa « réponse à Louis Ménard » 1875 I, p. 52 (1).

2^o *Celui de 1880-1883*. Une série régulière de 14 articles portant comme titre commun *Politique et Socialisme* et qui forment à eux seuls un petit traité historique et critique sur la question du Progrès : Les 3 premiers articles (1880 II, p. 193 ; 1880 II, p. 257 ; 1880 II, p. 273) étudient l'histoire de la notion au XVI^e et au XVII^e siècle, puis chez Vico, Herder et Kant. Le 4^e est consacré à Hegel (1880, II, p. 353). Le 5^e à Turgot (1880 II, p. 385). Le 6^e et le 7^e critiquent la loi positiviste de la succession des deux états théologique et métaphysique (1880 II, p. 401, et 1881 I, p. 17). Le 8^e et le 9^e sont consacrés à Condorcet (1881 I,

(1) Il faut y joindre six articles signés de R. et concernant la *Psychologie de l'Homme primitif*, 1875, I p. 101, 322, 346 ; 1875, II p. 5, 177, 209, et aussi un article également signé, *L'histoire de l'esclavage et la question du Progrès*, 1875, I, 243.

pp. 117 et 145), les 10^e, 11^e, 12^e, 13^e (1881 I, p. 352 et 1881 I, pp. 97 et 289), au docteur Burdin, à Saint-Simon et à Comte. Enfin le 14^e, dernier de la série (1883 I, pp. 209, 241, 321 et 1883 II, pp. 23, 33), à Fourier.

La Philosophie du Progrès est une doctrine élaborée par « l'école historique » contemporaine et défendue par une coalition qui comprend « les spiritualistes, les éclectiques, les antiquaires, les hommes d'état doctrinaux... les évêques ultramontains ». Cette doctrine a été empruntée aux philosophes du XVIII^e siècle, mais elle a été détournée du sens qu'on lui donnait au XVIII^e siècle et qui était philosophique, moral et révolutionnaire, pour recevoir une interprétation scientifique; elle est devenue une sorte de fatalisme et est destinée aux fins les plus réactionnaires. Ses principaux auteurs, qui sont les cousins, les saint-simoniens et positivistes, Proudhon, les kantien allemands, se prétendent les héritiers et successeurs de Turgot et de Condorcet. Mais il y a un abîme entre les partisans du Progrès au XVIII^e siècle et leurs successeurs au XIX^e siècle. Au surplus, il suffit, pour le mesurer, de songer à la différence du jugement que les uns et les autres portent sur le moyen-âge. Ce jugement est exactement inverse chez les premiers et les seconds.

La Philosophie du Progrès est une doctrine à prétentions scientifiques. Les « scientifiistes » qui la présentent sont des contempteurs de la raison, qu'ils méconnaissent en la donnant pour « un produit, et un produit changeant ». Ils substituent l'histoire à la logique et ruinent ainsi la philosophie rationnelle. Leurs prétentions scientifiques sont, d'ailleurs, en contradiction avec l'ambition qu'ils ont de fonder la réalité d'un progrès moral. La Science offre-t-elle un critère moral qui permette de définir la valeur respective des époques successives ? Nullement : aussi la doctrine du Progrès « ne définit point scientifiquement le point ou les points de perfection vers lesquels l'humanité s'avance ».

Elle est aussi incapable de définir le point de départ réel du Progrès que son point d'arrivée idéal. Elle ignore aussi bien son commencement que son but. On prétend que l'humanité est partie d'un état moral extrêmement bas. On n'en sait rien, et, au fait, c'est peu vraisemblable; on assimile tout à fait indûment l'homme primitif au sauvage de nos jours. Il est probable que le sauvage est un homme moralement dégénéré, qui n'a pas pu se relever d'une chute morale que l'humanité tout entière a faite à une certaine époque, très reculée, mais nullement primitive. Les ancêtres des grandes peuplades civilisées sont des patriarches très supérieurs aux sauvages de nos jours. Renouvier n'a jamais cessé de protester contre le postulat de l'évolutionnisme spencerien qui identifie sauvage et primitif. « Tous nos renseignements historiques... confirment l'existence de cet état patriarcal non sauvage à l'origine des grandes nations et des grandes civilisations, en Égypte, en Chine, chez les groupes sémitiques, chez nos ancêtres aryens; et nulle induction n'a encore été avancée pour prouver que ces races étaient parties de plus bas ». On peut même dire que la doctrine du progrès moral est une doctrine immorale. Car la loi du Progrès qu'elle affirme est une loi fatale. Or, il n'y a pas de moralité sans liberté. L'impératif catégorique exclut la contrainte, par conséquent il ne peut s'identifier avec aucune loi historique. « On ne peut affirmer la loi morale sans nier le Progrès nécessaire ». Il faut donc choisir entre la Morale et le Progrès.

Les historiens des écoles que nous avons énumérées plus haut ont choisi le Progrès. Donc rien d'étonnant à ce qu'on voie la Philosophie du Progrès aboutir, dans leurs écrits, aux apologies les plus révoltantes: si toute époque historique est exactement ce qu'elle peut être, et même le mieux qu'elle puisse être, les événements qui la déterminent ou la dominant sont aussi bons

qu'il était possible, et même les meilleurs possible en leur temps. Donc toute victoire, tout règne, toute conquête, pourvu que le temps, ni trop court, ni non plus trop long, car tout change par période, les ait consacrés, sont bons. Le vaincu a toujours tort, pourvu qu'il ait été bien vaincu, vaincu irrémédiablement, et qu'on ne lui ait laissé aucun espoir de relèvement. Aujourd'hui ce sont les historiens qui proclament le « vae victis », et le prétendu tribunal de l'histoire ne fait plus qu'enregistrer les usurpations comme propriétés légitimes, lorsqu'elles ont été consolidées par le temps. Le droit qui découle de la Philosophie du Progrès n'a qu'une règle, qui remplace toutes les maximes de la justice et de l'autonomie ; c'est la règle de la prescription.

Selon la doctrine d'autonomie morale, la valeur de l'action morale est indépendante de son résultat ; c'est le seul moyen que cette valeur soit absolue, indépendante des caprices de ceux qui mesurent, indépendante aussi des vicissitudes du temps. La Philosophie du Progrès a un autre critère : elle juge une action sur sa part de collaboration au Progrès. Cette part dépend faiblement des intentions du sujet : tel aura passé toute sa vie à défendre, pour la justice et la liberté, une partie ou une cause perdue, condamnée à l'avance par le verdict de l'histoire, celui-là avait tort. Aux yeux de l'historien, il était une sorte de réprouvé qui a passé toute sa vie à mériter de plus en plus sa réprobation, par les actions que justement il estimait les plus légitimes, les plus méritoires, les plus héroïques peut-être. Pensons à Démosthène. Pensons plutôt encore, peut-être, à Julien l'Apostat. Voilà deux réprouvés. Et l'expression de *réprouvés* que nous leur appliquons amène une remarque. Est-ce que, ainsi considérée, la Philosophie du Progrès n'apparaît pas comme étroitement apparentée à la doctrine théologique de la grâce ? Dans

l'alliance entre les ultramontains et les « historiens progressistes » il y a un peu plus qu'une coalition politique. Il y a une harmonie préétablie par la nature fondamentale des doctrines. Entre Saint-Simon, Comte et Proudhon, d'une part, saint Augustin, Wiclef, Luther et Calvin, d'autre part, il y a quelque chose de commun. Leurs doctrines sont « monistes ». Elles sacrifient l'individu. Elles sont déterministes et infinitistes. Elles proclament l'une et l'autre l'impuissance ou l'indignité de l'homme, et finissent, l'une et l'autre, par brouiller la claire évidence de la justice et du droit.

A ce machiavélisme rétrospectif a-t-on gagné au moins l'avantage de donner à l'homme plus de confiance en sa destinée, plus d'espoir en cet âge d'or qui, selon Saint-Simon, est devant nous ? Nullement. On s'était flatté de résumer l'histoire humaine en une courbe si nette et si belle que l'extrapolation de cette courbe dans l'avenir donnerait des espoirs solides et magnifiques. Mais à l'observateur impartial, même s'il laisse de côté toute considération morale, la courbe apparaît comme un dessin bien indécis, bien embrouillé. Quel est le fait solide, incontestable, d'où toute la Philosophie du Progrès est sortie ? C'est le magnifique développement des sciences à *l'époque moderne*, ininterrompu et triomphant comme une croissance végétale par un beau printemps. Ce printemps commença à la Renaissance et dura deux siècles. Il dure encore. Mais est-ce le premier ? N'y eut-il jamais d'hiver ? L'humanité a déjà vu une poussée tout aussi prodigieuse. C'est celle de la science grecque. Remarquons que la naissance de la science, en Grèce, est une génération spontanée : et cette remarque va déjà contre la Philosophie du Progrès. Admirons, en tous cas, la prodigieuse fécondité des sciences dans « l'école d'Hipparque et de Posidonius » et dans la première école d'Alexandrie.

On pouvait croire alors « le Progrès *lancé* pour ne plus s'arrêter ». On pouvait dire ce que nous disons à présent : l'âge d'or est devant nous. Or, il arriva que la chaîne fut rompue brusquement et « renouée aux Galilée, aux Descartes, aux Newton, par grande fortune, après de longs siècles d'obscurcissement graduel, dont plus de 1.000 ans de ténèbres profondes sous le règne de la croix » Où est le progrès nécessaire des Sciences ? On sait que le progrès scientifique, au surplus, n'est pas une simple accumulation de connaissances. L'acquisition de la vérité suppose l'effort personnel et les délicates conditions de la croyance, qui est libre et individuelle. Il n'y a pas de progrès scientifique sans inventeurs de génie. Comment garantit-on leur naissance ? Et ne voit-on pas que leurs qualités d'esprit supposent des qualités de cœur ? On espérait que le progrès intellectuel, nécessaire d'une nécessité en quelque sorte mécanique, entraînerait mécaniquement le progrès moral. Mais, au fond, le progrès moral dépend beaucoup moins du progrès intellectuel que le progrès intellectuel ne dépend du progrès moral.

Au fond, leur cause génératrice commune, c'est la liberté, et la liberté n'a pas d'autre condition ni d'autre cause que la liberté. Nous l'avons dit déjà et nous le répétons : il n'y a que des faits de Progrès, contingents, nullement garantis par les précédents. L'histoire universelle, dans la mesure où nous la connaissons, ne nous en offre que deux : le premier est la fondation des « cités libres et des religions libres peu ou point sacerdotales ». Le second est la période qui prépare, dans l'histoire moderne, la Révolution française. Ce sont là des « actes d'écart absolu ». Au lieu de fonder des cités libres, les Grecs eussent pu faire comme les Egyptiens, les Chinois et quelques peuples sémites ou aryens, fonder de grands empires. De même la Révolution française reste une sorte

d'explosion morale qui ne fut amenée par aucun progrès, suivie d'aucun progrès.

Telles sont les idées exprimées par Renouvier ou sous l'autorité de Renouvier dans les articles que nous avons énumérés. Ce que nous venons de dire est d'ailleurs surtout exposé dans la première série d'articles. La seconde série est comme nous l'avons dit, consacrée à l'histoire de la Philosophie du Progrès. Renouvier distingue deux écoles de « progressistes » : la bonne école est celle des philosophes du XVIII^e siècle ; la mauvaise est celle des hégéliens et des saint-simoniens au XIX^e siècle. Au XVIII^e siècle, on a eu le mérite de prendre le Progrès comme une espérance morale et républicaine plutôt que comme une loi historique. Condorcet représente en quelque sorte le passage d'une école à l'autre : il a une face tournée vers chaque siècle : il appartient au XVIII^e par sa morale de la liberté, et au XIX^e, par son dogmatisme scientifique (1). Au XIX^e siècle, la Philosophie du Progrès est devenue l'énoncé dogmatique d'une loi de solidarité entre les grands âges de l'histoire. Comme cette loi intègre nécessairement le moyen-âge dans sa courbe ascendante, il faut que le moyen-âge soit une époque progressive. Il faut donc qu'on lui découvre une mission civilisatrice et humaine. Comme il a été l'époque impériale et pontificale, on en fera l'âge de l'organisation, la grande époque « organique » et on considérera « l'organisation » comme un des caractères essentiels de la civilisation, et même, en définitive, comme le principal : le moyen-âge a tant d'attrait par l'ampleur décorative de son rêve catholique ! Le Progrès deviendra le perfectionnement de l'organisation.

Ici, il est clair que Renouvier a renversé l'ordre logique

(1) C'est le contraste que nous avons noté nous-même. Comte, Flint et Renouvier l'ont remarqué tour à tour, comme Renouvier en fait mention dans le passage que nous analysons.

des idées : les Philosophes du Progrès au XIX^e siècle, à savoir, comme il l'a dit, les saint-simoniens et les hégéliens ont *d'abord* défini la civilisation par l'organisation et *ensuite* aperçu ou cru apercevoir, dans l'histoire humaine, une série de réorganisations. Elles donnaient aux saint-simoniens confiance en celle qu'ils rêvaient pour le XIX^e siècle, et qui leur paraissait nécessaire après les banqueroutes et la désorganisation tyrannique et incohérente produites par la Révolution française. Les idées de Saint-Simon se sont formées sous la Terreur, celles de Comte pendant ce premier tiers du XIX^e siècle, qui a vu se succéder en France dans l'arbitraire et l'incohérence cinq ou six gouvernements engendrés par la guerre civile ou la guerre étrangère. Les saint-simoniens ont eu soif de continuité et d'ordre. Renouvier n'a jamais pu se représenter cet état d'esprit, auquel sa propre expérience politique le rendait totalement étranger.

Aussi, malgré un effort considérable d'impartialité, et bien qu'il ait eu le sentiment d'une parenté réelle et peut-être profonde entre son phénoménisme et le positivisme de Comte, se montre-t-il très injuste et même mesquin envers toute l'école. Voici comment il raconte l'histoire du saint-simonisme : la doctrine a été empruntée pour une bonne part à Turgot, mais surtout elle est sortie d'une leçon de philosophie historique et de politique positive que Saint-Simon reçut en 1798 du docteur Burdin. Saint-Simon a répété cette leçon pendant dix ans, en la déformant, il est vrai, quelque peu. Puis il a vu l'insuffisance de la politique scientifique que lui avait enseignée le docteur Burdin. Alors il est devenu catholique, du moins clérical, puis plus vaguement mystique. Comte s'est attaché à lui au moment où il était encore sous l'influence du docteur Burdin, et d'abord ne l'a pas suivi dans son évolution vers l'esprit religieux ; en sorte que Comte, du moins le premier Comte, celui de la « Philosophie positive »,

c'est toujours le docteur Burdin. Telle est l'histoire du saint-simonisme et de la philosophie de Comte, selon Renouvier.

Renouvier a consacré d'assez amples discussions à la loi des trois états (1), dans laquelle il voit ou affecte de voir un peu trop l'armature essentielle du positivisme. Considérer comme un moment dépassé, périmé, de l'histoire intellectuelle la croyance à la divinité, c'est évidemment la conséquence d'un « scientisme » qui répugne profondément à Renouvier et contre lequel il a lutté toute sa vie, au nom et dans l'intérêt de la science même. Et, d'ailleurs, c'est un fait que la théologie est encore toute puissante et fait, à la rigueur, très bon ménage avec la science. Donc il ne faut point parler « d'état théologique » et « d'état positif », mais « d'esprit théologique » et « d'esprit positif ». Quant à « l'état métaphysique », c'est aussi un état d'esprit que Comte a eu tout à fait raison de dénoncer, mais que, faute de culture philosophique, il a mal défini : c'est ce que les scolastiques appelaient le « réalisme », c'est-à-dire l'ontologie des universaux. Or, on voit ce réalisme se mêler à « l'esprit théologique », comme dans les mythologies aryennes. On voit aussi la théologie et le réalisme se remplacer alternativement. En sorte qu'il n'y a pas de loi de succession régulière, et que cette base historique et dogmatique manque au positivisme.

En 1877, la rédaction de la *Critique* signalait avec orgueil, dans un discours prononcé par Victor Brochard, jeune professeur de philosophie au lycée de Nancy, un écho des arguments formulés par la *Critique* contre la Philosophie du Progrès. La vieille idole du XIX^e siècle commençait donc, dans l'Université même, à perdre de ses adorateurs.

(1) Voir notamment 1880, II p. 401, et 1881, I p. 17 auxquelles il faut ajouter sans doute trois articles non signés : 1875, I, pp. 81, 119, 120.

Mais dans la *Critique*, comment concluait-on contre elle ? Comment concluait Renouvier ? On est surpris ici de trouver quelque flottement. Après la véhémence et la persévérance des attaques, la position de Renouvier n'apparaît pas nette.

Il semblerait qu'on dût conclure de la façon suivante : l'idée du progrès moral collectif n'a plus aucune place dans la philosophie. Peut-être, si l'on veut, reste-t-elle une sorte d'idéal, mais il n'y a plus rien à dire de sa probabilité historique, qui reste totalement indéterminée. Il faut considérer le progrès moral collectif comme une possibilité, mais non proprement comme l'objet d'une espérance. Qu'est-ce qu'une espérance, en effet ? C'est, pour une part, une prévision, et pour une part, une vertu. Il y a dans l'espérance un côté intellectuel et un côté volontaire, un côté scientifique et historique et un côté moral. Or, si l'on se place au point de vue historique, et qu'on évalue les chances du progrès moral collectif et de la décadence, il y a autant de probabilité pour l'une que pour l'autre ; peut-être moins pour le progrès que pour la décadence. L'histoire nous présente beaucoup de sociétés diverses, peu de sociétés « progressives ». Ce qui est la transposition exacte de la maxime évangélique : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus. » L'espérance demeure cependant une vertu, et la première des vertus, car pour faire son salut, il faut y croire : on doit donc croire qu'on sera élu. Mais cette vertu n'a de sens que pour le salut individuel. Le salut collectif ne dépend pas de moi : « Charité bien ordonnée commence par soi-même ». Autrement dit, mon progrès personnel est le seul qui m'intéresse et que je doive espérer, puisqu'aussi bien c'est le seul sur quoi j'aie quelque action ; je n'ai pas à en évaluer, d'ailleurs, la probabilité. J'ai à la faire aussi grande que possible. Quant au Progrès de la société, l'intérêt que je lui porte est tout à fait de surcroît. En tout cas, je ne

peux rien, en définitive, pour lui, et si j'évalue sa probabilité, le calcul ne lui sera certainement pas favorable.

Nous ne croyons pas dépasser ce que contient *la Science de la Morale*. Nous avons montré jusqu'à quel point Renouvier y poussait le culte de la liberté métaphysique et morale, jusqu'à quel point il insistait sur le caractère individuel, solitaire, de l'effort moral. La conclusion nous paraît s'imposer : le progrès moral collectif est une idée sans intérêt moral.

Or, il y a des textes en ce sens, mais il y en a autant et plus qui concluent tout différemment. Il y a des textes où Renouvier considère le Progrès comme une « possibilité » contrebalancée par la possibilité contraire (1). Mais il y en a aussi où Renouvier considère le Progrès comme l'objet d'une foi (2) et il serait même possible d'en trouver où le Progrès est considéré comme une loi (3). Renouvier, en somme, apparaît tantôt comme un négateur du Progrès, tantôt comme un disciple de Condorcet et, ajoutons, de Kant. Tantôt il pousse l'attaque contre les sectateurs du Progrès si loin qu'on pourrait croire que la croyance au Progrès est totalement effacée de sa philosophie, tantôt il oppose aux allemands et aux saint-simoniens les encyclopédistes et Kant en des termes tels qu'on peut le considérer lui-même comme partageant la foi de Turgot, de Condorcet, de Kant.

Si, comme nous le croyons, la logique de sa doctrine lui imposait de nier totalement la valeur et la probabilité pratique du progrès moral collectif, il importe d'expliquer ses écarts dans l'autre direction. Il faut d'abord dire, croyons-nous, que Renouvier a conservé une dévotion à l'égard de Condorcet et de Kant, qui sont ses maîtres en morale. Or, Condorcet et Kant

(1) 1875, I p. 216 note ; 1875, I, pp. 100, 152, 322 ; 1875, II, p. 48.

(2) 1872, I p. 7.

(3) 1880, II p. 274.

croient au progrès collectif, c'est-à-dire en font l'objet de leurs espérances ; pour eux le Progrès est une loi de la nature. Renouvier a analysé deux opuscules de Kant : celui qui s'intitule « De ce proverbe *cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique* » et celui qui s'intitule : « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1). Or, dans ces deux traités, Kant considère le Progrès à la fois comme un postulat de la morale et comme une loi de la nature matérielle, comme une obligation et une contrainte. Sans doute ces deux aspects différents, et qui seraient même difficilement conciliables s'ils concernaient le même ordre de réalité, apparaissent quand on se place en deux plans différents du réel : car le Progrès est une obligation, c'est-à-dire qu'on doit travailler au Progrès et y croire, si l'on se place au point de vue nouménal de la liberté, et il est une loi du monde pour l'historien qui considère les choses au point de vue phénoménal de la nature. Mais Renouvier n'admet pas la distinction du phénomène et du noumène, il est phénoméniste et partisan de la contingence. Il s'est donc interdit de donner deux sens différents à la loi du Progrès, elle ne peut plus être à la fois, chez lui, une règle de pratique et une nécessité naturelle. En quel sens donc et pourquoi y croit-il encore ?

A-t-il conservé la foi au Progrès par piété pour ses maîtres en morale qui sont Kant et Condorcet ? Peut-être. Mais surtout, croyons-nous, il a été arrêté sur les limites de la négation absolue par la considération suivante : nous sommes liés les uns aux autres et à la Société par une solidarité de fait qui crée entre tous les hommes une communion morale. Les conditions de la moralité individuelle en sont transformées de telle manière que le salut de chacun est dépendant,

(1) *Critique Philosophique*, 1872. I, pp. 3-9 et 1880. II pp. 273-282.

sinon inséparable, du salut de tous. Renouvier a bien vu et nettement dit que la perte des uns entraînait ou risquait d'entraîner celle des autres. Il n'a pas énoncé la conséquence qui en résulte immédiatement : c'est qu'il est impossible que quelques-uns soient sauvés si tous ne le sont. Il ne l'a pas énoncée, mais il l'a sentie, et c'est parce qu'il l'a sentie qu'il a continué à affirmer, quoique faiblement et avec des hésitations singulières, sa foi au Progrès.

Il a étudié de si près et avec tant de rigueur les conditions de la vie morale qu'il a bien fallu qu'il aperçût et qu'il décrivît le fait de la solidarité (1). Elle n'est qu'un autre nom du déterminisme, et comme il y a aussi un déterminisme qui relie les uns aux autres les états intérieurs de chaque personne, Renouvier a appelé cet autre déterminisme « solidarité personnelle » (2). L'exemple, la tradition, l'éducation, surtout les nécessités de la légitime défense, voilà quelques-unes des formes que prend la solidarité sociale. L'habitude et toutes les réactions intérieures du fait accompli, de l'action voulue, voilà les formes de la solidarité intérieure. Les autres hommes nous marquent, nous transforment, nous « édifient » et nous « scandalisent » par leur conduite envers nous ou par ce que nous leur voyons faire. Nous nous édifions et nous scandalisons aussi nous-mêmes et nous devenons nos propres actions après les avoir faites. Enfin, nous avons des passions : l'amour, comme la haine, nous rendent semblables à ceux que nous aimons ou haïssons, et nous intéressent à leur salut moral ou à leur perte. Tels sont les effets de la solidarité.

Quelles en sont les conséquences morales ? Renouvier a surtout et presque exclusivement vu celle-ci : la

(1) *La Science de la Morale*, t. I, ch. LII, et t. III.

(2) *Ibid.*, ch. VII.

propagation du péché. Nous nous scandalisons les uns les autres à un tel point que le sentiment même de la justice et celui de la dignité personnelle contribuent à nous perdre, à nous enfoncer, à nous retenir dans le mal. La justice devient le talion, le sentiment de la dignité personnelle devient la méfiance, et finalement l'équilibre des notions morales est complètement renversé. Tel est « l'état de guerre ». La description de l'état de guerre est une des meilleures parties du livre de Renouvier et c'est une vue profonde de la nature morale qui l'a amené à mettre cette notion originale et féconde à la base de la morale appliquée. La difficulté de la morale appliquée vient en effet de ce que, quand on veut en préciser les règles, on est sollicité par deux considérations contraires : on ne peut pas vouloir que l'homme de bien contribue à accroître l'injustice, et on ne peut pas vouloir non plus qu'il en soit la plus ordinaire victime. A moins de se retirer dans un désert, l'homme de bien est obligé de faire leur part aux vices du siècle et pourtant de leur résister. Quelle part ? Jusqu'où va sa résistance ? C'est la difficulté de la casuistique, qui devient ainsi comme un calcul de minimum en morale. Plus vulgairement, une règle de pratique est toujours « une cote mal taillée ». La notion de la « guerre » nous en apprend la raison, et elle est utile, sans doute, si on l'interprète bien, pour nous apprendre à mieux mesurer les difficultés de la pratique et pour mieux déterminer les ajustements qui lui conviennent.

Il y a donc une donnée de fait, un état de choses dont nous ne pouvons pas refuser de tenir compte quand nous élaborons les maximes de notre action morale. Le droit et le devoir dépendent pour une part du fait. Le salut personnel dépend pour une part du degré de la civilisation commune. Il y a des sociétés dans lesquelles le salut est plus difficile que dans d'autres.

On ne put pas trouver dix justes dans Sodome. On a eu de la peine à être juste dans les vastes empires orientaux, au milieu desquels le petit peuple juif, si austère, si pur et si passionné de justice, représente une émouvante exception morale.

Tout ceci semble inspiré de Rousseau et on pourrait croire que la *Science de la Morale* continue l'*Emile* et le *Contrat Social*. La solidarité est un fait, mais un mal ; la plupart des sociétés pervertissent leurs membres. Mais entre Rousseau et Renouvier, nous voyons une énorme différence. Renouvier n'a jamais cru que l'homme fût naturellement bon et jamais il n'a pensé que le juste dût être ou redevenir « l'homme de la nature ». Son livre de morale s'adresse à un homme vivant en société et qui, jusqu'à un certain point, accepte la société comme elle est. La solidarité propage le mal, c'est certain. Mais elle propage aussi le bien et, par les institutions dans lesquelles elle se fixe, elle consolide le bien. Renouvier a beaucoup plus insisté sur ses méfaits que sur ses bienfaits. Mais enfin il faut bien qu'il la croie, aussi, bienfaisante, car pourquoi le bien ne serait-il pas contagieux comme le mal ? Et puis, si l'« état de guerre » mérite d'être pris en considération, si la notion de la guerre influe sur la morale, c'est apparemment que la guerre défend, avec ses moyens impurs, mais nécessaires, quelques acquisitions précieuses ou quelques droits vénérables. L'« état de guerre », c'est la civilisation qui se défend.

La civilisation a donc son prix, sa valeur morale. Il est probable que cette valeur lui vient de son aptitude à faciliter le salut individuel. Renouvier a certainement pensé qu'il était plus facile de réaliser l'idéal de la justice dans les sociétés civilisées que dans les sociétés barbares. Il ne faut certes pas confondre la civilisation avec la puissance industrielle et cette confusion grossière a compromis souvent la Philosophie du Progrès.

Mais enfin, on ne peut nier, par exemple, que la société française du XIX^e siècle ait une valeur morale supérieure à la société gauloise du II^e siècle avant J.-C., souillée de sacrifices humains. Cette valeur morale supérieure, tous les individus y participent, s'ils veulent. Il y a tout de même là quelque chose qui tient à la solidarité et qui a un prix moral. C'est certainement l'âme de vérité que contient la Philosophie du Progrès.

En conséquence, la Philosophie du Progrès, parce qu'elle a pour origine une vue juste de la solidarité et de son importance morale, ne peut pas être complètement rejetée. La solidarité, c'est la découverte féconde des écoles saint-simoniennes au XIX^e siècle. Il y a là une acquisition définitive, un héritage que personne ne peut répudier, Renouvier, en approfondissant ses propres idées morales, l'a retrouvé.

Comme, d'autre part, il ne voyait pas de raison pour retirer ses critiques et pour faire amende honorable envers les saint-simoniens, il a été nécessairement amené à transposer la Philosophie du Progrès, pour la conserver avec tous ses avantages et sans ses inconvénients. C'est de ce travail que résulte la Cosmodicée qui caractérise sa troisième philosophie.

CHAPITRE III

La « Cosmodicée » et la théorie des trois mondes (1885-1903)

Nous appellerons théodicée toute doctrine qui prétend résoudre le problème du mal, c'est-à-dire expliquer la cause, le rôle, la fin du mal dans le destin du monde.

On distingue ordinairement trois formes du mal : le mal moral, le mal physique, le mal métaphysique (1).

Le mal moral est le péché. Dans la philosophie de Renouvier, le mal moral s'explique aisément. Il soulève une question purement psychologique de responsabilité. Sa cause est la liberté. Sa réparation reste indéfiniment possible, si l'âme est immortelle. Or, Renouvier a toujours cru à l'immortalité personnelle. « Nous voulons être éternellement sans nous confondre », écrivait-il en 1842, et il donnait son adhésion à la théorie de « palingénésie individuelle » de Bonnet, parce qu'elle fournissait une base simple à la perpétuité de la personne (2). En 1859, dans le *Second essai*, il énumérait les preuves de sa croyance à l'immortalité de l'âme, et indiquait ce qu'il considérait comme vraisemblable sur « les moyens physiques de l'immortalité » (3). On pourrait ainsi multiplier les preuves de la persistance de sa croyance ; il suffira de renvoyer à l'une des der-

(1) LEIBNIZ : *Essais de théodicée*. 2^e essai, § 19.

(2) *Manuel de philosophie moderne*, p. 364, voir aussi dans l'*Encyclopédie nouvelle*, t. VII, art. *Philosophie*, p. 546.

(3) §§ XX à XXIV.

nières œuvres qu'il ait publiées, la *Nouvelle Monadologie*, qui date de 1899, et qui contient encore l'affirmation de sa foi (1).

D'autre part, toujours aussi, l'immortalité de l'âme lui est apparue comme un élément de la théodicée : la morale exige la sainteté, c'est-à-dire la perfection morale ; or, nous ne pouvons espérer devenir parfaits que si nous avons devant nous une carrière illimitée. C'est ce que Renouvier appelle « la preuve de l'immortalité par la liberté » (2). C'est la preuve de Kant. Il est vrai que la portée de cette preuve est limitée par cette autre, que Renouvier joint toujours à elle, et qui prouve l'immortalité par l'harmonie nécessaire de la justice et de la vertu ; ou du moins Renouvier pense quelquefois que l'immortalité est seulement « conditionnelle » c'est-à-dire qu'elle est un privilège réservé aux gens de bien, privilège que leur persévérance consolide et rend définitif (3). Mais enfin, on peut admettre que nous vivons à travers plusieurs destinées, tant que nous présentons quelque apparence de perfectionnement, quelque chance de progrès. Seuls les endurcis sont éliminés, ce qui est encore, d'ailleurs, une solution au problème du mal, car à un certain degré, le pécheur endurci par la pratique du mal est devenu le mal lui-même, en quelque sorte.

Le mal physique consiste dans la souffrance physique et dans la mort, avec toutes leurs résonances émotionnelles : l'inquiétude, le chagrin, le désespoir, la compassion, le regret, la colère. Éliminons d'abord toutes les souffrances, tous les chagrins, toutes les morts manifestement méritées. Il y en a évidemment. Mais il ne faut pas croire qu'il y en ait une forte pro-

(1) Art. LXXIX et ch. III.

(2) Par exemple, 2^e *Essai*, ch. XXI.

(3) Par exemple, *Critique religieuse*, 1^{re} année (1878), p. 184 et *Esquisse d'une classification*, etc. 8^e partie.

portion. On trouve certainement, même quand on est un moraliste sévère, un résidu, peut-être immense, et en tous cas irréductible, de maux immérités.

... Cur anni tempora morbos

Apportant ? Quare mors immatura vagatur ?

Il y a même des maux qui sont la conséquence directe, et comme la sanction à rebours, des actions vertueuses, et la vertu consiste souvent, peut-être même toujours, dans le sacrifice. Le vice est souvent heureux et récompensé par la fortune.

Mais les souffrances physiques n'auraient peut-être pas très grande importance et les souffrances morales disparaîtraient sans doute à peu près complètement, si l'immortalité nous était assurée. C'est peut-être même le fond de toutes nos souffrances morales que cet appétit d'immortalité qui nous tourmente. Car nous avons tous soif d'immortalité, et c'est la cause commune des plus sottes vanités et des passions intellectuelles et morales les plus hautes : le fat qui parade devant des admirateurs supposés, le savant ou le saint qui travaillent pour leur gloire, pour le ciel ou même, plus simplement, pour l'éternelle vérité ou l'éternelle justice ou l'éternelle beauté, tous ceux qui veulent remplir les autres d'eux-mêmes ou s'incorporer, en se perdant, à un être plus grand, plus fort, plus durable, éternel peut-être, tous cherchent « autant qu'il est possible, à se transformer en immortels », disait Aristote. C'est un instinct puissant, incoercible ; quelquefois, par une singulière, mais non point incompréhensible perversion, il engendre le suicide ; car le suicide est un saut dans l'inconnu : on dit, quand on va se tuer, qu'on saute dans le néant ; ce n'est point au néant qu'on pense au fond ; le suicide est un acte par lequel on espère forcer, hâter une métamorphose, une métemp-

sychose ardemment espérée. On ne peut pas vouloir le néant. L'ennui seul, peut-être, attaque la vie en son principe, et se montre capable de vaincre notre appétit indéfini de durée.

Or, cet instinct est une preuve d'immortalité : « A des moments de la vie où quelque forte et noble passion, un amour qui exalte, un idéal à poursuivre, l'emportent dans nos cœurs sur de froides inductions tirées de faits négatifs, beaucoup d'hommes, dans leur jeunesse, ont été frappés de cette conviction que la source de vie est intarissable. » Ces lignes ont été écrites en 1899 (1) par un Renouvier octogénaire, qui reconnaissait dans ces appétits de durée une passion de toute sa vie, dans cette croyance à l'immortalité une conviction qu'il n'avait jamais abandonnée. Moins éloquemment, le *Deuxième essai*, en 1859, proposait cette même pensée de l'immortalité sous le vocable de « preuve par la finalité ». Chaque être, raisonnait-il, a sa destinée, c'est une loi de la nature ; or, la destinée de l'homme est d'être immortel, il aspire à l'immortalité, il serait absurde que cette aspiration ne fût point satisfaite (2). On voit donc qu'ici encore l'immortalité offre une solution au problème du mal. Si nous sommes immortels, toute souffrance est passagère, les imperfections d'une destinée peuvent indéfiniment se réparer, il n'y a point de séparation définitive ni de sacrifice absolu. Tout mal devient épreuve, c'est-à-dire apparence. La vie devient une sorte de jeu ; elle apparaît au croyant comme apparaissent les combats aux Olympiens, un noble tournoi, un essai de la force, de l'intelligence, de la patience. L'art, qui est, comme l'a dit Schiller, un jeu, prend ainsi un sens moral et contient la révélation de la valeur de la vie. Il est comme une anticipation,

(1) *Nouvelle Monadologie*, § 79, p. 190.

(2) *Deuxième essai*, ch. XX et XXII, pp. 210-211 et 248-252 de la 3^e édition.

une imitation, un pressentiment. Si nous comprenons bien certaines indications de Renouvier (1), l'art aurait ainsi, dans sa théodicée, une place de premier rang.

On voit ce qui manque à cette théodicée. Laissons de côté l'objection, qui vaut contre toutes les théories « palingénétiques » de ce genre, que cette théodicée est seulement une espérance, c'est-à-dire en même temps une crainte, donc une médiocre consolation : c'est vrai, mais qu'y faire ? Cette incertitude est encore une partie de nos maux. Voici deux difficultés, à notre sens, plus graves :

1^o L'espoir de l'immortalité est une consolation insuffisante. Car peut-être la souffrance est-elle immortelle aussi. Il est vrai que le poète a dit :

Plutôt souffrir que mourir,
C'est la devise des hommes.

Il est vrai encore que l'on peut considérer la série indéfinie des « palingénésies » que nous aurons à vivre comme une suite de *coups de dés* où nous jouons indéfiniment notre chance. Le bonheur dans l'une compensera le malheur dans l'autre. Mais enfin, ce n'est pas sûr. Si la souffrance était essentielle à la vie ? Si, du moins, dans une de ces existences, la souffrance devenait si atroce que nous préférions renoncer à notre immortalité ?

2^o Surtout, ce n'est pas une explication. D'où vient le mal ? Ceci n'est pas expliqué. Or, en somme, c'est peut-être bien surtout une explication de ce genre qu'on demanderait à une théodicée.

La Philosophie des Manuels répondait à ces deux difficultés. Mais en 1854, lorsque Renouvier constitua le « néo-criticisme », la solution de la seconde difficulté lui apparut tout de suite impossible. La solution de

(1) *Nouvelle Monadologie*, 7^e partie, p. 520.

la première fut progressivement abandonnée, et il en résulta une sorte d'interrègne qui ne cessa qu'en 1885, lorsqu'il formula sa troisième philosophie.

Nous exposerons d'abord la solution qu'il donnait à la dernière. Cette solution consiste à expliquer le mal physique par le mal métaphysique. Puis nous indiquerons la réponse à la première : c'est la foi au Progrès. Enfin nous verrons les deux solutions disparaître, l'une brusquement, l'autre progressivement et par l'effet d'un « pessimisme » croissant. Enfin, nous verrons apparaître la « Cosmodicée. »

En 1842, Renouvier explique le mal physique par ce que Leibniz appelle le « mal métaphysique », c'est-à-dire par le caractère limité, incomplet, des créatures comme telles : « Le fini ne peut être qu'à la condition d'une imperfection ou d'une négation par rapport au bien même, c'est-à-dire qu'à la condition d'une nature mêlée de bien et de mal. De là ressortit toute sa vie son développement, son progrès » (1). Plus explicitement, dans l'article *Philosophie* en 1847 : « Le mal existe comme le monde, comme les êtres. Si le mal n'était, Dieu seul serait, et un Dieu sans vie, puisqu'il n'aurait pas la création pour objet. Il n'y a pas d'autre principe en soi du mal que l'imperfection, les bornes des facultés des êtres. Tout mal physique découle de cette source, ou sinon, suit le mal moral auquel il est lié dans l'éternelle harmonie ». D'autre part, la foi au Progrès complète la foi dans l'immortalité : « Dieu se justifie d'avoir permis le mal en se justifiant d'avoir créé, et il se justifie d'avoir créé en procurant graduellement le triomphe du bien et le salut de toutes les créatures ». Et encore : « Le mal n'est rien par lui-même dès qu'il n'a pas un principe, un siège et une durée quelque part ». Il entendait par ces mots : *dès qu'il*

(1) *Manuel de philosophie moderne*, p. 288.

n'y a pas d'enfer. La foi au Progrès est la négation de l'enfer. L'enfer nié, le mal physique, dont la disparition est escomptée, est « atteint et presque renversé » (1).

L'explication du mal par le caractère incomplet des réalités finies, ou comme il dira plus tard, « la théorie du mal-privation », Renouvier, après 1854, n'en a plus voulu. En effet, si toute réalité est finie en vertu de la loi du nombre, la détermination n'est pas une négation, et, par conséquent, le mal ne se rattache plus au caractère limité des créatures. L'explication ne tient plus. Renouvier disait déjà en 1842 que, pour les créatures finies, le mal est le mal, et qu'il a toute sa réalité. Sa réalité ne s'évanouit que du point de vue de l'infini. Ce point de vue a disparu. Le mal demeure avec toute sa réalité et sans aucune explication.

Ainsi en était-il dans le *Deuxième essai*. Renouvier, après avoir exposé sa théodicée fondée sur l'immortalité, ajoute : « Il est vrai que cette solution est toute pratique et affecte un caractère de remède, pour ainsi dire, au lieu de prétendre à l'explication originaire ou à la justification apriorique de la nature. Mais nous partons de l'expérience, nous la supposons inévitablement, nous ne pouvons rendre compte de ce qui la précéderait » (2).

Dans le *Troisième essai*, exposant la théodicée de Leibniz, il en rejette ce qu'il appelle la « théorie du mal-privation » et il en retient seulement « l'optimisme » c'est-à-dire l'espérance d'une guérison progressive du monde, le « *veniet felicior aetas* » (3).

Par conséquent, voici quelle est sans doute la pensée de Renouvier, à l'époque des *Essais*, sur le mal physique. Le mal physique est une réalité inexplicable. Il est tempéré par l'espérance d'une vie indéfinie qui lui

(1) Art. *Philosophie* dans l'*Encyclopédie nouvelle*, t. VII, p. 557.

(2) *Deuxième essai*, ch. XXII. p. 623 de la première édition.

(3) *Troisième essai*, p. 177 sqq.

apportera un soulagement progressif, si nous savons mériter ce soulagement par nos vertus. La théodicée de 1842 a perdu un de ses éléments. Peut-être Renouvier estime-t-il que c'est le moins important, et qu'on peut en faire aisément le sacrifice.

En voici cependant un autre qui s'en va aussi : c'est « l'optimisme », éliminé par un « pessimisme » croissant.

Il importe de s'entendre, d'ailleurs, sur le sens de ce mot de « pessimisme ». Il y a un pessimisme de droit, en quelque sorte, dont le type classique est la philosophie de Schopenhauer, qui consiste à identifier l'existence, en sa nature essentielle, avec le mal. En ce sens, Renouvier n'a jamais été pessimiste. Mais il y a un autre pessimisme, qu'on pourrait appeler de fait, qui consiste à voir et à montrer le mal répandu partout dans le monde, par une sorte d'accident réparable et explicable, mais immense. En ce second sens, Renouvier est pessimiste. Il ne l'a pas toujours été. Il l'est devenu. On en trouve la marque dans tous ses ouvrages à partir de 1870. Ce qui ne veut pas dire qu'il le soit devenu après 1870 et par l'effet de la guerre et de la défaite ; cette nouvelle disposition d'esprit semble plutôt être née aux environs de 1860 et avoir des causes purement intellectuelles.

On en trouve la première trace dans le *Troisième essai*, en 1864, dans le passage que nous avons déjà cité et où, par une singulière rencontre, ce pessimisme naissant trouve encore, pour le limiter, un optimisme inspiré de la doctrine du Progrès (1). Il ne suffit pas pour être pessimiste, au sens où nous l'entendons et où Renouvier l'est à cette époque, de signaler une masse considérable de fléaux et de misères. Il faut que ces maux fassent un tout, soient en connexion

(1) *Troisième essai*, ch. X, pp. 180-181 de la première édition.

par l'effet d'une loi. Cette loi sinistre, c'est la loi qui « assujettit les êtres (contradiction étonnante avec la loi morale) à ne prospérer que par la destruction d'autrui ». Or, à cette date, Renouvier a pu lire Darwin (1), et ses préoccupations vont, dans ce *Troisième essai*, à la doctrine transformiste. Nous saisissons, dans le passage que nous venons de citer, une allusion à la doctrine darwinienne de la concurrence vitale.

Le darwinisme, apparu en 1859, a été un événement intellectuel d'une immense portée au XIX^e siècle : il a remis debout le transformisme lamarckien, que Cuvier avait momentanément, mais complètement abattu, et qui avait été si bien oublié que les étudiants naturalistes de 1850 n'en avaient jamais entendu parler. Le darwinisme a mis ou remis en honneur une morale de la force, ou, par un effet juste inverse de la même cause, il a jeté une ombre de pessimisme et de nihilisme sur le dernier tiers du XIX^e siècle. Renouvier est entré dans cette ombre. Cela lui fit, d'ailleurs, une seconde raison de réprouver Darwin : il avait déjà par ailleurs une vive répugnance pour le transformisme, qui lui apparaissait comme une philosophie matérialiste et infinitiste. Il a, plus tard, loué Victor Hugo de n'avoir pas été l'homme de cette vilaine époque, d'avoir conservé sa foi théiste et spiritualiste, et d'avoir bravé le ridicule qui pouvait s'attacher à des croyances aussi arriérées (2).

Renouvier pouvait se vanter d'être resté, seul avec Victor Hugo, un homme de 1848. Il n'en avait pas moins subi une vive secousse. D'autant que la loi de solidarité du meurtre biologique, que Darwin venait de lui révéler, complétait et renforçait de façon désastreuse la loi de solidarité sociale qui, elle aussi, est

(1) *Troisième essai*, ch. IX et XI, p. 150 et 203-204.

(2) *Victor-Hugo, le philosophe*, ch. II, p. 301-308.

une loi de misère, puisqu'elle entraîne tous les hommes d'une société à prendre leur part de la faute de quelques-uns. En 1876, il écrivait à Secrétan que la solidarité de fait est « une branche morale du mal physique » et il exprimait exactement la même idée dans un article de la *Critique* (1). L'idée est, d'ailleurs, bizarre et difficilement acceptable. La solidarité sociale est un fait, c'est le déterminisme ; elle propage le bien aussi bien que le mal, par conséquent, on ne peut pas dire que ce soit le mal. Autrement, le mal consisterait à vivre en société, comme l'a pensé Rousseau ; mais ce n'est pas la pensée de Renouvier. Et puis la solidarité pourrait être tout au plus le mal moral, et non point le mal physique, ni même « une branche morale du mal physique ». Renouvier a sans doute voulu dire qu'une certaine loi biologique entretenait chez tous les vivants la souffrance, que cette loi était une loi de solidarité qui gâtait et pervertissait, en la tournant au mal moral, la solidarité sociale. Or, cette loi biologique, c'est la concurrence darwinienne, aggravée par cette autre loi de « prédation » qui oblige une bonne partie des vivants à vivre en parasitisme sur l'autre partie : parasitisme et concurrence, telle est la nécessité biologique, qu'on pourrait appeler une « solidarité ». Or, cette nécessité est, en elle-même, immorale, et elle propage, d'autre part, l'immoralité. On sait que, dans la *Science de la Morale*, Renouvier attachait une grande importance morale au respect de la nature et à la douceur envers les animaux : il est impossible, pensait-il, que l'homme soit juste et bienveillant avec ses semblables s'il demeure un chasseur et un carnivore, à la manière des fauves (2). Or, la loi de la vie, c'est le carnage ou tout au moins la guerre, on ne peut vivre sans immoler des vivants.

(1) *Correspondance avec Secrétan*, p. 128 ; *Critique*, 1876, I p. 103.

(2) *La Science de la Morale*, ch. IX, X, XI.

Un peu plus tard, ont paru les études de Pasteur sur l'origine parasitaire des maladies : la maladie des vers à soie (1868), le charbon (1881), la rage (1884). L'application de la sérothérapie au charbon date de 1881, celle de la sérothérapie à la rage, de 1885. Il est donc établi scientifiquement que la cause des maladies et des souffrances des vivants est l'action, d'autres vivants parasites ; non seulement la solidarité entre les vivants produit la mort et la douleur, mais c'est peut-être bien elle qui est la cause unique de la mort et de la douleur. Pasteur aggrave Darwin. Il y a même dans la sérothérapie pasteurienne, qui guérit le mal par le mal, comme une immoralité foncière, par l'exemple de mauvaise politique et de machiavélisme qu'elle donne ; on ne peut pas songer à incriminer Pasteur, mais que penser d'une nature qui nous oblige à employer de tels moyens si nous ne voulons point périr ? (1). Renouvier conclut avec amertume : « Le sort de l'humanité est cruel ».

Tel est ce que, d'après Renouvier lui-même, nous appelons « pessimisme » (2). Nous ne croyons pas en avoir exagéré l'importance (3) ; quant aux causes, elles nous paraissent révélées assez clairement par les textes que nous avons cités. S'il y a, dans le monde des vivants, une loi du mal physique qui est consubstantielle à la vie, nul espoir que le mal physique disparaisse si cette loi n'est abolie. Donc, l'espérance du progrès physique a besoin de s'appuyer sur une prévision précise, sur une sorte d'hypothèse.

D'un autre côté l'existence de cette loi même exige, impérieusement cette fois, explication, car elle n'est pas, comme une loi ordinaire de la nature, indifférente, étrangère à la morale ; elle est immorale, elle va contre

(1) *Troisième essai*. ch. VII, éclaircissement E, qui date de 1892.

(2) *Critique*, 1872, I, *Notre pessimisme*.

(3) HAMELIN a insisté sur cette importance. *Année philosophique*, 1898., p. 29.

les préceptes les plus évidents de la conscience, elle nous oblige à choisir entre notre mort et notre dépravation. Il y a là un mystère douloureux en présence duquel la conscience inquiète du philosophe sollicite son intelligence et réclame une explication.

Ainsi, peu à peu, la théodicée de Renouvier changeait de base par l'effet de sa réflexion et par le contre-coup du mouvement scientifique contemporain. L'immortalité ne suffisait plus à la solution ; une explication du mal physique était exigée, qui tînt compte, d'autre part, de la solidarité, et qui laissât entrevoir le remède. Cette explication est contenue dans la *Cosmodicée* de 1885.

A vrai dire, un élément de cette explication était déjà apparu plus tôt. En 1864, dans le passage du *Troisième essai*, que nous avons déjà cité, Renouvier proposait de rattacher le mal physique au mal moral. Mais, ajoutait-il, la solution est « dangereuse » et elle « ne deviendra jamais suffisamment claire pour la raison » (1). Toutefois, l'idée était indiquée. On comprend qu'elle inspirât à Renouvier quelque répugnance. Où allait-elle le mener ? Dans quelles routes inconnues ? Il faut songer que c'est la base des idées de J. de Maistre.

On sait que J. de Maistre, témoin épouvanté de la Terreur et des guerres napoléoniennes, s'était avisé d'en faire la justification métaphysique et de les considérer comme un aspect normal du train coutumier de l'Humanité. La destinée de l'Humanité, selon lui est sanglante : « L'effusion du sang humain n'est jamais suspendue dans l'univers ». C'est une loi de la nature, cette loi s'étend même au-delà de l'espèce humaine, elle s'applique à tout le règne animal, à tous les vivants. La guerre n'en est qu'une application, les révolutions qu'une époque, et les fêtes sanglantes auxquelles l'Europe a assisté ont rappelé au philosophe impassible

(1) *Troisième essai*, § X, p. 190.

une vérité qui remplit l'histoire : la terre est avide de sang.

Renouvier est arrivé, vers 1880, à une conviction analogue : « Le sort de l'humanité est cruel », écrira-t-il un peu plus tard, avec l'effroi d'un homme qui a vu la fragilité de toute civilisation et de toute acquisition morale collective.

La loi du sang n'est pas toute la doctrine de J. de Maistre. Le théoricien de l'ultramontanisme a mis toute la force de sa pensée à justifier cette loi même, et à la compléter par une autre qui est celle de la « substitution » ou de la « réversibilité ». La loi du sang est la conséquence d'une faute qui fait que la chair est maudite et que la terre réclame le tribut de son sang. Ce tribut est prélevé sur l'ensemble de l'humanité ; il est payé par les innocents et les coupables, à la fois, bien que les innocents soient, en général, moins frappés que les coupables et que la répartition soit équitable dans l'ensemble (1). Il peut être payé volontairement par les innocents pour les coupables, et c'est l'origine et le fondement moral de l'institution des sacrifices (2).

Le défaut de la théodicée de J. de Maistre est qu'elle tient toute la place dans la doctrine, au point que « le gouvernement temporel de la Providence » devient tout le train de l'univers ; la souffrance et la faute sont si bien ajustées l'une à l'autre que la souffrance devient le signe évident de la faute et presque la faute même ; celui qui souffre est suspect ; à moins qu'il n'ait voulu sa souffrance, qu'il ne se soit mortifié volontairement, qu'il ne se dévoue à un autre, il est présumé coupable ; et si ce n'est pas vrai d'un individu en particulier, c'est, en tous cas, vrai d'un groupe, en

(1) *Soirées de St-Petersbourg*, 1^{er} entr.

(2) *Ibid.*, 9^e entretien et *Eclaircissements sur les sacrifices*.

vertu du principe : « La plus grande masse de bonheur même temporel, appartient, non pas à l'homme vertueux, mais à la vertu » et inversement. L'application de ce principe nous ramène aux conceptions les plus barbares ; elle rappelle un paganisme très ancien et depuis longtemps dépassé par les Grecs et les Romains de l'époque classique : celui des « piacula », celui que symbolise littérairement le drame du « prêtre de Nemi ».

Il ne faut donc pas que la théodicée envahisse la morale. Elle doit rester en marge, elle est un surcroît, un complément. Mais à cette condition, on peut pousser très loin la précision des théories de théodicée. Renouvier ne s'en est pas fait faute, dès qu'il a constaté ce que J. de Maistre appelle « la loi du sang » et qu'il a senti, par conséquent, la nécessité de l'expliquer.

Le principe d'explication est celui-là même que J. de Maistre a emprunté au catholicisme : expliquer le mal physique par le mal moral. En sorte que, sauf la différence d'inspiration morale que nous venons de signaler, et qui est essentielle sans doute, la nouvelle théodicée de Renouvier présente avec celle de J. de Maistre une curieuse ressemblance (1) : même pessimisme dans l'affirmation de la « loi du sang » ; même justification de cette loi par une sorte de péché originel.

Renouvier tient donc, vers 1880, à la fois l'énoncé du problème et sa solution. En même temps, il tient le moyen de replacer dans sa philosophie la croyance au Progrès, que ses réflexions ont fortement ébranlée, mais qui, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, lui est, en définitive, nécessaire. La douleur est une expiation, elle est aussi une épreuve, et on peut imaginer que cette épreuve est assez efficace pour

(1) Il citera plus tard, avec quelque éloge, J. de Maistre et sa terrible théodicée. Voyez *Nouvelle Monadologie*, note 91, p. 448.

assurer, comme nous en avons besoin, le salut de l'humanité entière.

Tout cela apparut en 1885.

L'année 1885 est, comme on sait, une grande date dans la vie de Renouvier. C'est la date où son théisme se fixa en un monothéisme et où il constitua sa Cosmodicée.

On sait que Renouvier, après avoir soutenu simultanément, dans sa première philosophie, le théisme et le panthéisme, a hésité longtemps entre le monothéisme et le polythéisme, en marquant une prédilection très nette pour ce dernier, qui était plus conforme, selon lui, à sa politique et à sa morale.

Y a-t-il primitivement une ou plusieurs consciences dans le monde, se demande Renouvier dans le *Premier essai* (1) ? L'hypothèse de l'unité, qui est nécessairement celle de la création, outre qu'elle est souvent (mais non peut-être nécessairement) contradictoire parce qu'on prête au Dieu créateur des attributs infinis, est surtout irreprésentable : car une création est une sorte de monstre pour l'intelligence. Reste donc l'hypothèse de la pluralité : plusieurs consciences égales ou inégales ; cette hypothèse est inconcevable, sans doute, comme toutes celles qui prétendent achever la synthèse totale. Mais toute autre, alors, le serait autant qu'elle, et l'hypothèse inverse, qui est celle de la création, ajoute à cette difficulté de principe une obscurité qui lui est propre. Le choix donc s'impose : c'est la pluralité que nous choisissons. Dans le *Deuxième essai* (2), Renouvier donne d'autres raisons plus profondes de son choix : croire à une pluralité primitive de consciences inégales dans le monde, c'est être polyhéiste ; or, le polythéisme a un grand avantage moral : ses

(1) § LI.

(2) §§ XXIII et XXV.

dieux, qui sont seulement supérieurs à l'homme, et non créateurs de l'homme, n'écrasent pas l'homme ; ils lui laissent plus de liberté et de dignité ; ils sont ses modèles et ses protecteurs. Ils sont de plain-pied avec lui. Bref, et comme il l'a dit explicitement dans le *Quatrième essai* (1), le polythéisme c'est l'anthropomorphisme ; or, il est passionnément désireux de donner à la divinité face humaine, personnalité humaine. Il écrit à Secrétan qu'en voyant ses contemporains autorisés adhérer en si grand nombre aux incompréhensibles dogmes de l'éternité extratemporelle, il se « prend de sympathie pour les vieux Juifs anthropomorphistes ». Leibniz aimait à rappeler le mot d'Arlequin : « C'est partout comme icy. » Renouvier dirait volontiers : « Tous les êtres réels sont comme nous. » Tel est, selon lui, le véritable esprit religieux : « L'anthropomorphisme est la vraie et unique religion des peuples » (2).

Quels que soient, néanmoins, les avantages moraux et religieux du polythéisme, il présente une difficulté sérieuse : il s'accorde mal avec l'unité de l'univers dans la représentation. Car, comment exprimer cette unité de l'univers ? Le monothéisme nous offrirait la ressource d'une conscience totale. Le polythéisme comporte plusieurs consciences distinctes ; pour faire un monde, il faut que ces consciences soient reliées. Par quoi ? Par une loi, sans doute. Mais cette loi devient une sorte de chose, c'est-à-dire de scandale dans une philosophie phénoméniste. C'est en 1885 que cette raison a paru décisive à Renouvier. De là la nouvelle théologie exposée dans la septième partie de l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. « J'ai rejeté avec force dans mon *Premier*

(1) Dernier paragraphe, *Récapitulation et conclusion*.

(2) *Critique philosophique*, 1896, I, p. 106.

essai (1) les idées de création et d'unité d'origine comme dépassant les bornes de la connaissance. Je vois aujourd'hui cette question sous un autre jour qui me paraît plus complet... » Il s'est rallié à la création parce qu'elle lui paraît se rattacher au même ensemble de thèses philosophiques que la liberté, le devoir, la croyance, le fini. Si l'on rejette la création, on est obligé d'accepter l'évolution, qui est naturellement liée au déterminisme, à l'infinitisme, à la doctrine de l'évidence, à la morale du bonheur. Bref, la doctrine de la création achève la « doctrine de la conscience » et elle est le moyen de ne pas verser dans « la doctrine de la chose. »

Telle est la première nouveauté que contient « *l'Esquisse* ». La seconde consiste dans l'adhésion, avouée et en quelque manière officielle, de Renouvier à la doctrine de théodicée devant laquelle il hésitait en 1864 : rattacher le mal physique au mal moral. Ce n'est pas encore la Cosmodicée, du moins ce n'est pas encore la Cosmodicée dans sa forme arrêtée et avec tous ses détails. C'en est le principe.

Renouvier a toujours pensé que, pour expliquer complètement la destinée morale de l'univers, on ne saurait se contenter des trois postulats de Kant : la liberté, Dieu, l'immortalité ; il en faut un quatrième qui, autant que possible, explique le mal et surtout la solidarité dans le mal, et au moins laisse espérer le rétablissement solidaire du bien. En 1880, c'est le « postulat du progrès » qui semblait destiné à jouer ce rôle. En 1884, c'est le « postulat du péché. » « Celui-ci n'est pas moins essentiel que les autres à la définition du monde moral, puisque seul il permet, en ramenant le mal physique à la faute, de placer le mal radical dans un fait qui a été, mais qui a pu ne pas être, et dont la condition de possibilité fut un bien, à savoir

(1) Dont la seconde édition avait paru en 1875.

la liberté. Ce n'est que de cette manière que le bien pur peut être envisagé à l'origine des choses, ainsi qu'il peut l'être à leur fin, et que le problème de la moralité du monde reçoit une entière solution » (1).

A cette époque, Renouvier refusait d'en dire et même d'en chercher davantage, pensant qu'il faut borner nos vues au mal moral actuel, et à son remède, « nous occuper de notre affaire d'hommes et laisser à Dieu les affaires de Dieu » (2).

Il citait le mot de Voltaire : « Il faut cultiver notre jardin, » et il y ajoutait ce commentaire: « Nous n'abordons aucune réalité, ni Dieu, ni le monde, que par le côté qui regarde vers nous, et nulle part nous ne dépassons le rivage du pays que nous abordons. C'est là que nous devons établir notre culture » (3).

Il indiquait cependant déjà les conditions auxquelles devrait satisfaire la théorie qu'il ne voulait pas faire : d'une part rester dans « le plan de la vie sociale et de la liberté », c'est-à-dire décrire une faute contre les devoirs sociaux et non pas une désobéissance à quelque ordre divin, et d'autre part, expliquer « ce que sont, par rapport à nous, à notre origine et à notre destinée, les éléments inorganiques, sièges des forces brutes de la nature, et ce que sont également les vivants innombrables associés à notre sort » (4). Il indiquait enfin que cette théorie devrait se prolonger et s'achever par une hypothèse sur les fins dernières de l'homme ou, comme il dit ailleurs, par une « eschatologie » : cette hypothèse ne devrait pas consister dans une description des avatars successifs de l'homme en fonction de ses mérites ou de ses fautes et dans les différents

(1) *Esquisse d'une classification, etc...* Conclusion, p. 634 de l'édition originale (in *Critique religieuse*).

(2) *Ibid.*, p. 646.

(3) *Ibid.*, p. 649.

(4) *Ibid.*, p. 648.

mondes habités — description facile à faire, mais peu satisfaisante pour un philosophe un peu exigeant, et trop averti du degré auquel peuvent atteindre la méchanceté et la souffrance — mais bien plutôt dans un exposé des conditions auxquelles serait possible une régénération complète du juste, qui le fixerait dans la justice et l'assurerait du bonheur, et une destruction totale du méchant incorrigible. En somme, tout ceci forme les linéaments d'un récit demi-historique et demi-métaphysique, qui serait le suivant : une faute aurait été commise par des hommes vivant en société, elle aurait consisté dans un manquement aux devoirs sociaux ; elle aurait bouleversé, par ses répercussions matérielles, l'assiette du monde organisé pour la félicité de ses habitants ; il en serait résulté le monde *darwinien* que nous habitons ; de ce monde maudit qui est un enfer, en réalité, et qui peut être, d'ailleurs, indéfiniment pire, le juste et le méchant finiraient, après une série d'épreuves, par sortir l'un et l'autre : le méchant serait anéanti définitivement, le juste jouirait d'un bonheur assuré que garantirait une persévérance devenue, à la longue, inébranlable.

Tel est le programme que Renouvier a rempli cinq fois : 1^o en 1892, dans la deuxième édition du *Troisième essai* (ch. XII) ; 2^o en 1897, dans la *Philosophie analytique de l'Histoire* (t. IV, ch. XIII, Conclusion § 13) ; 3^o en 1899, dans la *Nouvelle Monadologie* (7^e partie) ; 4^o en 1901, dans *Histoire et Solution des Problèmes métaphysiques*, (pp. 463-468) ; 5^o en 1903, dans le *Personnalisme* (ch. VI à XIX, surtout ce dernier). Les quatre premiers exposés sont à peu près pareils. Le cinquième est notablement différent et apporte une dernière innovation dans la théodicée de Renouvier.

D'abord, puisque le mal physique est une suite du mal moral, notre théorie va être une sorte de doctrine du péché originel. C'est juste, mais nous ne nous con-

tenterons pas du dogme traditionnel. Il est évident, d'abord, que ce péché n'est pas une désobéissance, c'est une injustice ; ensuite elle ne pèse pas sur chacun de nous par hérédité, mais directement, car nous l'avons commise, quoique nous en ayons perdu le souvenir. Enfin et surtout, ce n'est pas dans ce monde-ci, tel qu'il est, qu'elle a été commise. Le monde, tel qu'il est, est atroce ou peut l'être, risque de l'être ; on ne peut admettre que Dieu l'ait créé comme cela. Il obéissait aux mêmes lois, à la loi de Newton, au principe de la conservation de l'énergie, mais il n'était pas aménagé comme à présent. A présent, toutes ces lois jouent contre nous, nous tuent, nous torturent.

Les évolutionnistes tirent « le règne végétal et le règne animal avec leurs propriétés, les hommes avec leurs concepts », d'un tout homogène de matière nébuleuse qui les contiendrait en puissance. Pourquoi ne pas supposer plutôt, ce qui est beaucoup plus rationnel et fournit une explication élégante de l'origine du mal, que la nébuleuse est un débris, une ruine, un immense bûcher funéraire provenant d'un monde détruit et que ce monde détruit, où des germes cependant ont été conservés, ou plutôt dont les habitants ont été conservés sous forme de germes, était le monde premier créé par Dieu, créé bon ou habitable, et que l'injustice de l'homme, mère des guerres, a bouleversé jusqu'à le réduire à ce résidu impalpable ? L'évolution serait ainsi une seconde création, une création recommencée, avec des conditions plus dures pour les créatures, dans un dessein d'épreuve et de sélection.

On voit se dessiner le tableau. Renouvier a cru possible d'y mettre des couleurs plus précises. Il a cru possible de faire une sorte de description de l'Eden. Qu'est-ce qui rend, en effet, le monde présent si dur aux vivants ? N'est-ce pas, pour une bonne part, la masse énorme de la matière brute, avec ses terribles

forces ? Qu'il y ait de la matière brute dans le monde, c'est le scandale de notre séjour de misère. N'est-il pas possible d'imaginer un monde où tout serait vivant ? Ajoutons évidemment que les vivants ainsi agglomérés seraient tous des êtres raisonnables et libres et, sans aucun parasitisme, vivraient en une sorte de société alimentaire. Il y aurait une « relation établie entre eux, telle que... les phénomènes d'assimilation des uns soient adéquatement correspondants à ceux de la désassimilation chez d'autres ». Bref, un immense conglomerat d'animaux vivant tous en symbiose.

Cette symbiose incorporait dans l'Eden toute la matière et captait, par le moyen de l'organisation biologique, toute la force disponible. Tandis que la lumière et la pesanteur, dans notre monde, sont des forces gaspillées dans le silence éternel des espaces infinis, elles étaient, dans cet Eden, les manifestations même de la vie.

Cette symbiose réalisait ce que les sociologues appellent un « organisme social », c'est-à-dire une société composée, comme un organisme, d'éléments complémentaires et réciproquement inter-dépendants. Les vivants primitifs, dans l'Eden, étaient des organes du monde, le monde était une société ou un animal. Il faut toutefois remarquer que c'étaient des organes libres et conscients.

Cette symbiose permet de comprendre et même, jusqu'à un certain point, d'imaginer la chute et ses conséquences physiques. La justice pour les premiers hommes, étroitement solidaires en vue de leur bien, était non seulement une obligation, mais encore une nécessité vitale, comme dans l'apologue de Menenius Agrippa. On voit que, dans ce régime édénique, tout était harmonie et ordre : le matériel, obéissant à ses lois propres, était cependant aux ordres de l'esprit ; la société, régie par des nécessités organiques, était pourtant le siège de la justice. L'Éden était un savant équilibre métaphysique, qui pouvait durer indéfiniment.

Il était effectivement réglé pour durer indéfiniment et assurer, par ses lois, la durée indéfinie de chacun de ses habitants. Mais il y fallait une condition, et cette condition marque sa perfection même : c'est la justice. Une vie indéfinie, à la condition d'une vertu persévérante, voilà ce qu'il était.

Mais il y fallait cette condition, et elle pouvait toujours et à n'importe quel moment, cesser d'être remplie, puisque les organes de l'organisme étaient libres, tout en étant solidaires. Ainsi on comprend ce que la faute a pu être, et comment elle a entraîné la fin d'un monde et la mort. Le récit biblique a exprimé tout cela par les symboles de la défense divine transgressée, de l'expulsion, de la condamnation à mort. Les idées sont justes, les symboles sont naïfs, quelquefois inexacts.

Lorsque l'injustice commença, ce fut la guerre. Une gigantomachie terrifiante s'engagea ; on se battit en déchaînant de toutes parts des forces cosmiques de dimensions énormes. Finalement, le monde périt, disloqué par la violence des chocs, et ce fut la nébuleuse.

Nous pouvons parfaitement admettre, pour les temps qui suivirent, le récit des évolutionnistes : Renouvier avait souvent marqué de la répugnance pour le transformisme lamarckien : ici, il y donne franchement son adhésion, car il suppose « l'homme issu matériellement, selon toute apparence, de l'une des familles animales venues dans le monde actuel ». Ce qui dépasse le transformisme, c'est la raison morale de l'évolution, et c'est aussi, par conséquent, sa loi providentielle : chaque vivant, représenté par un germe, survivant au cataclysme et semé dans le monde nouveau où il éclot dans la matrice d'un autre vivant, parfois d'un vivant d'une autre espèce, tous ces êtres croissant en parasites les uns des autres ; la matière brute, ce débris d'une autre vie, ce cadavre desséché, remuée

de tous côtés par le labeur des vivants qui essaient de lui redonner la vie, car tous les travaux techniques des hommes et des animaux, la patiente chimie des plantes visent à reconstituer le monde entièrement vivant des origines.

Les évolutionnistes croient que l'évolution n'aura point de fin, soit qu'elle consiste, à leurs yeux, dans un processus rectiligne, soit qu'ils la considèrent comme un cycle, une alternance de processus opposés. Il n'y aurait aucun inconvénient théorique à ce que l'évolution fût indéfinie, puisque, même de cette manière, comme elle aurait la nébuleuse pour origine, son âge ne serait jamais actuellement infini. Mais pourtant, une limitation de la période d'évolution va mieux avec le finitisme.

L'évolution est une phase d'épreuves. Elle doit finir. Le sort des créatures se fixera à la fin. Au bout de combien d'existences ? Nous l'ignorons. Il est permis ici de se figurer autant d'avatars qu'on voudra, à travers tous les astres qu'il plaira d'imaginer. Mais tout cela finira. Sur ce point, le Christianisme, avec sa croyance au jugement dernier, est dans le vrai, et il a très bien fait de rompre avec le brahmanisme et la métempsychose, en rejetant l'hérésie d'Origène.

Le drame est plus humain, plus clair et mieux proportionné de cette manière : il a trois actes, la chute, l'épreuve et la gloire. Il se déroule dans trois mondes. C'est une trilogie, une succession de trois destinées ; celle du milieu elle-même est sans doute subdivisée en plusieurs palingénésies successives. La troisième est supprimée pour les méchants. Ils sont anéantis, et le mal avec eux, en sorte qu'il ne reste plus trace d'aucun principe mauvais dans le monde régénéré. Il n'y a point d'enfer, et c'est en ce moment même que nous traversons le purgatoire.

Nous avons parlé de trois *actes* d'un *drame*. Il faudrait

sans doute ajouter *trois moments d'un processus dialectique*, dont le dernier, *la gloire*, reproduit le premier, *l'innocence avant la chute*, enrichi du second, *la chute et l'épreuve*. Hamelin dit fort bien, commentant la doctrine de Renouvier : « La chute était, en fait, inévitable, car des agents libres et sans expérience ne pouvaient manquer d'être fortement tentés de mal user de leur liberté. Dieu ne serait donc pas assez justifié d'avoir créé les hommes si la chute n'était pas suivie d'un relèvement et si la chute ne devait pas profiter à ce relèvement » (1). Par là, on voit que la doctrine de Cosmodicée de 1897 rejoignait celle que Renouvier avait formulée, cinquante ans plus tôt, dans l'article *Philosophie*. Mais elle la rejoignait en lui apportant une idée nouvelle : l'idée d'une chute morale antéhistorique, d'un péché originel antérieur à la cosmogonie.

Telle est la Cosmodicée, de 1892 à 1899.

Ce nom de *Cosmodicée* a été fabriqué par Renouvier et employé par lui pour la première fois dans la *Nouvelle Monadologie* (2) à la place du terme leibnizien de théodicée, pour désigner la justification morale du monde ; Renouvier l'a préféré au terme leibnizien parce qu'il l'a trouvé plus général.

Hamelin admirait la *puissante imagination* dont Renouvier avait fait preuve en élaborant le roman métaphysique que nous venons de reproduire dans ses grandes lignes (3). C'est peut-être trop dire : nous nous contenterons d'admirer l'élégance (4) avec laquelle l'auteur s'est tiré d'un travail difficile. Il a trouvé

(1) HAMELIN, : *Cours inédit sur Renouvier*, 20^e leçon.

(2) Page 454.

(3) HAMELIN, *op. cit.*, *loc. cit.*

(4) L'expression est d'Hamelin, rendant compte de la *Philosophie analytique de l'histoire* dans l'*année philosophique*, 1898, p. 46. On sait qu'Hamelin a repris pour son compte, à quelques détails près, l'hypothèse, dans l'*Essai*, 2^e édition p. 502-504.

le moyen d'accorder avec le dogme du péché originel l'évolutionnisme moderne et notamment le transformisme. En tous cas, son interprétation de l'évolutionnisme est instructive, en ce qu'elle indique un moyen d'éviter les sèches et stériles interprétations du monisme naturaliste.

Un *évolutionnisme chrétien*, voilà, sans doute, le titre qu'on pourrait lui donner et qu'il mérite à plus juste titre que les systèmes élaborés sous ce nom par les écrivains protestants Sabatier et Secrétan. Dans leurs théories, le monde évolue à partir d'un commencement indifférencié. On ne sait pourquoi Dieu, qui a créé un tel monde, l'a créé ainsi et lui a laissé le soin de se perfectionner en évoluant : Dieu a créé le monde mauvais et s'en est remis au monde du soin de réaliser le bien. Il est vrai que l'évolution même est sans doute une loi divine ; mais elle représente un bien étrange détour, car, à la création qui est déjà un mystère, mais inévitable, l'évolution ajoute inutilement un autre mystère, puisqu'elle est un déterminisme qui produit la liberté. Mettre bout à bout, tout simplement, l'évolution après la création, c'est, ou bien rendre Dieu responsable du mal, ou bien charger le déterminisme de produire la liberté ; on ne peut s'en tirer qu'en niant l'existence de Dieu et la liberté, comme Spencer. Le véritable esprit du christianisme, c'est le dogme du péché originel : le monde créé bon, l'homme créé innocent, mais libre, le mal sortant de la faute, c'est-à-dire de la liberté, et non seulement le mal moral, mais le mal physique, la douleur, la mort (1).

Un *évolutionnisme chrétien* : ce n'est peut-être pas assez dire. Renouvier n'a jamais été si près du catho-

(1) L'évolutionnisme chrétien ici exposé se trouve présenté et réfuté par Renouvier dans la *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, pp. 343-351.

licisme ; et c'est peut-être ce qui permet de comprendre que son projet d'alliance avec les protestants ait si mal réussi, qu'il les ait intéressés, séduits individuellement, mais qu'il ait peu entraîné la masse. Les protestants se méfiaient. Il faut reconnaître, par contre, que Renouvier éprouve une répugnance invincible, d'abord pour la discipline catholique, et ensuite pour beaucoup de dogmes étroitement liés au catholicisme même : les peines éternelles, l'efficacité des sacrements ; en somme, Renouvier déteste tout ce qui fait du catholicisme une église, et, en quelque manière, une police ; il aime et conserve le fond pessimiste et la théodicée catholique.

La théodicée de Renouvier telle que nous venons de l'exposer trahit — très consciemment d'ailleurs — l'influence de Reynaud et celle de Fourier.

On sait que Renouvier a collaboré à l'*Encyclopédie Nouvelle* dirigée par J. Leroux et P. Reynaud, entre 1842 et 1847. Cette collaboration a consisté en dix articles contenus dans les tomes IV, V et VII (1), parmi lesquels les deux derniers, l'article *Panthéisme* et l'article *Philosophie* sont extrêmement importants dans l'histoire de la pensée de Renouvier.

Leroux et Reynaud sont des saint-simoniens dissidents, mais qui avaient gardé du saint-simonisme le souci des problèmes sociaux et le sentiment de la solidarité ; chez eux le saint-simonisme se tempérait de libéralisme c'est-à-dire qu'ils étaient des éclectiques à la mode de ce temps-là. L'éclectisme était surtout la tendance de Leroux : nature bienveillante et tendre, intelligence un peu brumeuse, il avait fait le projet aimable de synthétiser toutes les religions dans une religion unique qui serait la religion de l'humanité, l'adoration de

(1) Ceci a été établi par M. R. LE SAVOUREUX dans un mémoire resté en partie inédit, et présenté en 1911 à la Faculté des Lettres de Paris.

toutes les gloires humaines (1). Il est l'inventeur ou l'initiateur de formules morales qui portent la marque de son génie aimant et conciliateur : par exemple, c'est à lui que remontent le mot « solidarité » et le mot « humanité » pris dans leur acception morale. Dans son livre *De l'Humanité*, écrit en 1840, il montrait que toutes les philosophies se ressemblent ou tout au moins se complètent, qu'il y a une « tradition » intellectuelle, vivante et agissante, dans les doctrines successives et quelquefois contradictoires d'apparence.

En 1892, Renouvier a secoué l'éclectisme depuis longtemps et, par conséquent, s'est soustrait à l'influence de Leroux. Au surplus, comment peut-il se satisfaire des idées d'un philosophe qui entend l'immortalité comme la persistance du type humain dans toutes les générations d'hommes (2) ? Cette immortalité conceptuelle, impersonnelle, sans mémoire, est tout ce qu'il y a de plus contraire aux tendances constantes et profondes de Renouvier.

Au contraire, le livre de Jean Reynaud propose une vraie et séduisante théorie de « palingénésie ». Aux yeux de Renouvier, c'est un grand mérite d'avoir vu et dit, comme a fait Reynaud, que le progrès collectif sur la terre, le progrès au sens courant du mot, n'apportera jamais le bien et restera toujours en deçà d'une certaine limite qui n'enveloppe pas entièrement l'étendue de la question métaphysique du mal. Le Progrès ne supprimera jamais la peine des hommes, ni cette atroce séparation qu'est la mort. Il faudra toujours gagner son pain à la sueur de son front, et mourir à la fin : aucun progrès terrestre n'effacera jamais cela (3). Voilà

(1) Renouvier l'a bien jugé : « Complètement dépourvu d'esprit critique, quoique puissant dans ses aspirations, il se complaisait dans une espèce de syncrétisme où toutes les doctrines étaient confondues. » *Critique philosophique*, 1877. II, p. 310.

(2) PIERRE LEROUX : *De l'Humanité*, l. 4, 5, 6, dans t. I.

(3) REYNAUD : *Terre et Ciel*, ch. I.

le problème posé par Reynaud, et bien posé : c'est bien de cela qu'il s'agit, en effet.

Pour le résoudre, Reynaud a ressuscité le viel origénisme qu'il a mis au courant de la science moderne par un ingénieux roman astronomique. Si la terre, explique-t-il, est un si médiocre et parfois si pénible séjour, c'est qu'elle est un enfer ou peut-être un purgatoire, un lieu de passage, d'épreuve. Il est absurde d'en vouloir faire la demeure future des élus. Où sera cette demeure ? Nous avons, pour la placer, toute l'étendue du ciel infini. Un peu d'imagination suffit pour se représenter, dans des mondes plus beaux, des formes de vie plus aimables et plus parfaites, analogues cependant pour l'essentiel, à notre forme terrestre. Car tous les êtres dépendants sont des âmes animant des corps, et il n'y a point d'âme sans corps (1). Les âmes émigrent d'astre en astre, animant des corps successifs, conformément à une sorte de loi de gravitation et d'analogie morale qui fait correspondre à chaque âme, suivant ses aspirations et ses mérites, le corps, les parents, le milieu qui lui conviennent. Si nous sommes sur terre, c'est que nous avons péché, non en Adam ou par Adam, mais comme Adam ; tel père, tels fils : mais ce n'est pas que le père fasse ses fils et les fasse coupables ; les fils ont choisi leur père avant leur naissance, et ils l'ont choisi pareil à eux (2). Leroux pensait que l'oubli est la condition nécessaire de toute palingénésie. Combien mieux inspiré est Reynaud qui en fait un accident de notre avatar terrestre, et peut-être une punition, ou une épreuve ! En tous cas, nous aurons, selon lui, le bonheur de nous rappeler un jour, dans un monde meilleur, la série entière de nos vies, et de nous sentir comme nous sommes en réalité : vivants depuis l'éternité et pour l'éternité.

(1) *Terre et Ciel*, ch. IV et V.

(2) *Ibid.*, ch. III.

On voit ce qu'est devenue, dans Reynaud, la foi de Saint-Simon : l'âge d'or, disait le maître, est devant nous. Reynaud accepte cette magnifique espérance. Mais il n'en place point le théâtre sur la terre, parce que nous ne pouvons imaginer notre planète comme un séjour de délices, si multipliées qu'en soient les commodités, si puissante que devienne l'industrie humaine. Il exige de plus que l'homme soit immortel, et même se sache un jour immortel, parce que la mort est un mal dont aucune perspective de paradis terrestre ne pourra faire oublier l'horreur. Tout cela a été repris par Renouvier.

Renouvier a repris encore l'idée d'une relation métaphysique, d'un mécanisme moral qui unit le mal moral à la faute.

Il a indiqué lui-même (1) ce qu'il avait corrigé : à savoir tout ce qui s'inspirait de panthéisme et d'infinisme. Le Dieu de Reynaud n'est pas un créateur, c'est l'âme du monde, car la matière est son corps, et, au surplus, il n'a créé aucun être, puisque tous les êtres sont éternels comme lui. D'autre part, le monde de Reynaud est infini comme il est éternel. Il faudrait donc se représenter un enchevêtrement sans limites de destinées sans fin, qui montent et descendent tous les échelons du progrès et de la décadence dans les diverses demeures d'un monde qui s'étend à l'infini, et qui dure depuis toujours. Renouvier a modifié ce système en transformant le Dieu de Reynaud, identique au monde, en un Dieu créateur du monde. En outre, il a ramené à la trilogie eschylienne que nous avons reproduite, le drame invertébré, sans commencement ni fin, que Reynaud avait imaginé, et il a supposé, pour préparer le dernier drame de cette trilogie, un miracle exprès, destiné à renouveler le monde.

(1) Dans l'*Esquisse*, Conclusion, p. 640 (édition originale) et dans *La Philosophie analytique de l'Histoire*, t. IV, pp. 86-87.

Renouvier a toujours, depuis qu'il a lu Fourier, témoigné de sa vive admiration pour cet auteur. Or, on trouve dans Fourier — et c'est une des parties de la doctrine que Renouvier appréciait le plus — une eschatologie et une théodicée qui reposent sur les mêmes principes que celles, de Reynaud. D'abord, Fourier est persuadé que la société civilisée est détraquée, faussée par une faute fondamentale, une sorte de péché originel ; ensuite, il voit une corrélation entre ce péché humain et le pitoyable désordre du monde matériel. On sait que Fourier aimait répéter et présenter en épigraphe toute une série de maximes destinées à exprimer d'une façon frappante cette idée que l'homme, tel que nous le voyons à présent, ne sort pas des mains de son créateur ; il donne l'impression d'un être dévoyé, désaxé, et dont toutes les passions jouent de travers, sont devenues des vices. Mais il faut ajouter que cette décadence de l'homme a entraîné, en vertu de la loi « d'analogie » qui réunit entre eux les « quatre mouvements », un bouleversement de la nature matérielle. Notre « création », c'est-à-dire l'organisation du monde où nous vivons, est « subversive » : « Ceux qui croient aux démons ne croient-ils pas que l'enfer a présidé à cette création, quand ils voient, sous la forme du tigre et du singe, respirer Moloch et Bélial ? » (1) Par conséquent, on est autorisé à espérer que lorsque l'homme aura appliqué la « découverte » de Fourier et réparé l'ordre social, c'est-à-dire rétabli dans sa forme originelle le « mouvement » fondamental, les quatre autres mouvements, c'est-à-dire « l'arômal » (l'équilibre météorologique et médical de la terre), « l'instinctuel » (l'assiette des passions), « l'organique » et le « matériel » retrouveront leur statut normal et la terre deviendra un Éden par l'effet d'une « création

(1) *Théorie des quatre mouvements, etc.*, 1^{re} partie : Notice sur les créations, etc.

harmonique » (1). Fourier ne nous a pas épargné la description de cette création, et c'est la partie la plus ridicule de son ouvrage, celle qui a déconsidéré longtemps le Fouriérisme : une couronne boréale apparaîtra pour réchauffer le pôle Nord ; elle améliorera le climat de toutes les zones terrestres, rendra l'eau de mer potable et même agréable à boire, et la purgera des monstres qui l'habitent (2).

Fourier a bien vu que le séjour de cet Éden nous serait gâté par la perspective de le quitter un jour. Il a donc ajouté à ses descriptions du monde futur un tableau des transmigrations des âmes, et c'est encore un trait qui lui est commun avec Reynaud et que Renouvier reproduira dans sa Théodicée. Naturellement, il donne à son tableau une couleur générale de bizarrerie et de ridicule. Il imagine une série de métempsychoses alternant entre les astres et la terre, et se continuant jusqu'à la mort de la terre ; alors, que se passera-t-il ? On ne sait. Un retour au sein de Dieu ? Une transmigration générale dans un monde éloigné ? Fourier ne l'a pas dit nettement (3).

Lorsqu'on veut préciser ces sortes de rêves, il est trop facile de verser dans le ridicule. Beaucoup des fondateurs de sectes ou des inventeurs de théodicées du XIX^e siècle y sont tombés. Un pamphlétaire a pu faire un livre, et qui ne laisse pas d'être amusant, sur leurs « excentricités » (4). Il n'a eu qu'à les dépeindre eux-mêmes en portraits véridiques, ou qu'à donner de leurs œuvres une série de morceaux habilement choisis.

Il faut reconnaître que cette remarque s'applique au seul Fourier, parmi les auteurs que nous venons

(1) *Ibid.*, même chapitre.

(2) *Ibid.*, Couronne boréale.

(3) *Traité de l'association domestique agricole*, ch. III, art. 10, note Y.

(4) ALEXANDRE ERDAN : *La France mystique ; Tableau des excentricités religieuses de ce temps*, Paris 1855.

d'étudier. Renouvier et Reynaud ont su garder une réserve assez discrète et demeurer suffisamment abstraits pour ne pas décourager la foi par le ridicule. A quoi bon, au surplus, préciser une espérance qui ne perd rien à demeurer vague, et qui risque de perdre beaucoup si elle s'expose aux démentis de l'expérience ?

Telle était, en tous cas, à cette date de 1899, la pensée de Renouvier sur le problème cosmique et moral du mal dans la nature. Ce qu'il faut bien voir, selon nous, c'est que sa doctrine de 1899 est une transposition dans le plan en quelque sorte surnaturel, de la Philosophie du Progrès. Renouvier imagine un péché originel. Les philosophes du Progrès, il est vrai, se mettent beaucoup moins en frais et n'en supposent pas tant. Il faut bien, cependant, qu'ils y viennent, et chacun y vient à sa manière, selon son tempérament. Pour Condorcet, le péché originel, c'est la « superstition » et le « despotisme ». Pour Comte, c'est l'ignorance de la sociologie. Renouvier a simplement donné à l'idée commune que renferment ces thèses un caractère plus franchement et plus exclusivement moral, en même temps qu'il lui assignait un lieu et une date d'application situés en dehors des limites de la cosmogonie scientifique. Le péché originel est véritablement un péché et non pas une erreur ou une ignorance ; il a été commis avant l'âge de la nébuleuse et a entraîné, outre ses conséquences sociales manifestes, des conséquences cosmiques, physiques, physiologiques.

Après la chute, le relèvement progressif. Renouvier s'est refusé seulement à en placer le théâtre sur la terre. Fourier et Reynaud ont été sensibles à la dureté inflexible de la condition terrestre ; fidèle, et même plus fidèle qu'eux à leur esprit, et conformément à son propre « pessimisme », Renouvier a voulu donner à la réhabilitation de l'humanité un autre monde pour cadre. Mais la différence entre sa théodicée et la Philo-

sophie du Progrès consiste seulement ici en ce qu'il pense que le Progrès n'est pas effectif ni réel sur la terre, qu'il est seulement préparé, mérité par l'épreuve.

Mais est-il universel ? Pour Condorcet et Comte, il est collectif et fatal ; cela suffit. Renouvier se refuse à donner un sens au mot *collectif*, et se refuse à donner une valeur morale à un progrès *fatal*. Disons-nous que le Progrès est individuel et possible ? Nous perdons peut-être le bénéfice de notre théodicée. Car notre barque de sauvetage n'aura sauvé l'équipage en perdition que si elle l'a embarqué tout entier. Bref, si Comte et Condorcet affirmaient que le rachat est fatal et collectif, nous devons dire qu'il est universel et très probable, pratiquement certain.

Dans le catholicisme, il y a un enfer, et il contiendra peut-être la majorité des créatures. Condorcet, les saint-simoniens, les fouriéristes sont d'accord avec Renouvier pour condamner le dogme de l'enfer. Il n'y a pas d'enfer ; la croyance à l'enfer est un contre-sens éclatant dans une théodicée, puisqu'elle perpétue le mal pour le réparer ; car l'enfer éternise à la fois le blasphème et la souffrance pour satisfaire la justice de Dieu. La réhabilitation de l'univers suppose que l'enfer s'éteigne à la fin. Telle est l'idée commune à tous, et c'est peut-être par elle que la Philosophie du Progrès s'oppose le plus complètement au catholicisme.

Renouvier a d'abord remplacé l'enfer par le néant. C'est la théorie professée jusqu'en 1903, dans tous ses livres. Il appelle cela *la croyance à l'immortalité conditionnelle* (1).

Seulement, elle n'est qu'un équivalent médiocre de la véritable solution, qui est l'universalité du salut ; supprimer les hommes qui sont incapables de se racheter,

(1) *La Philosophie analytique de l'Histoire*, t. IV, p. 772, contient encore cette croyance. L'expression que nous soulignons est ailleurs et notamment dans *La Critique religieuse*, 1^e année, p. 178 et suivantes.

éliminer les pécheurs endurcis, c'est peut-être bien supprimer matériellement le mal, ce n'est pas procurer le triomphe du bien. L'esprit de la Philosophie du Progrès est la croyance au triomphe du bien.

Dès 1899, Renouvier avait essayé une amélioration de sa théorie. Dans la *Nouvelle Monadologie*, il la reproduisait (1) avec une atténuation : tout en maintenant ce principe que le pécheur, s'il demeure endurci après un certain nombre d'épreuves, est voué à la mort éternelle, il exprimait le ferme espoir qu'il n'y aurait point de pécheurs endurcis. Bref, comme il y a des catholiques qui, croyant à l'enfer, sont persuadés, dans le fond de leur cœur, que l'enfer est vide, de même Renouvier, s'il maintenait en principe la sanction de l'anéantissement, affirmait l'espoir que personne ne serait anéanti.

En 1903, il imagina une justification de cet espoir. Nous avons vu que, selon lui, les créatures du monde primitif ont été conservées sous forme de germes, dans le monde présent ; il pense maintenant que chacune de ces créatures est représentée, non pas par un germe, mais par plusieurs, par une grande quantité de germes. Dans le monde définitif, ce qui était séparé sera rassemblé, la personnalité se trouvera comme elle était d'abord. Cette hypothèse a un premier avantage : elle permet d'accorder la théorie avec l'effroyable gaspillage de germes que l'expérience nous révèle ; si chaque personne est représentée par un nombre immense de germes, on peut en sacrifier beaucoup sans compromettre ses chances de résurrection finale. Normalement, et malgré les accidents inévitables, elle sera encore représentée, dans notre monde d'épreuves, par un certain nombre de personnes qui courront une carrière à peu près complète. Cette carrière sera remplie

(1) *Nouvelle Monadologie*, 7^e partie.

par des destinées très différentes : il y aura des riches et des pauvres, des rois et des mendiants, des bourreaux et des victimes, des scélérats et des saints. Toute cette foule ne fera, au fond, qu'une personne, et elle se retrouvera une seule personne dans le monde régénéré. Cette personne aura, de cette manière, subi ce que Renouvier appelle une « éducation intégrale ». En toute autre hypothèse et pour arriver au même résultat, il faudrait supposer un purgatoire interminable, et qui risque de s'éterniser pour certains. Ici, les épreuves diverses, faites au besoin en même temps et, en tous cas, s'éclairant l'une par l'autre, « ont transformé la primitive spontanéité d'innocence en science inaltérable du bien et vertu indéfectible » (1). Telle est la forme définitive qu'a prise la théodicée de Renouvier. Sous cette forme, on voit l'objection grave à laquelle elle s'expose. Le principe du personalisme s'accorde difficilement avec ces décompositions et recompositions de personnalités, qui font un peu trop penser à des séparations et réunions matérielles. Il est vrai que Renouvier a cru pouvoir s'autoriser des récentes études sur les dédoublements de la personnalité. Mais ces dédoublements sont apparents, sans doute, et ne donnent pas lieu, par fragmentation, à des personnalités véritables. Par conséquent, il semble bien que Renouvier ait été infidèle au principe de sa doctrine.

Il est très instructif, en tous cas, de rechercher les mobiles de cette infidélité. Renouvier a évidemment cédé au désir d'assurer le salut final de tous les hommes. Ce désir était si vif en lui qu'il lui a inspiré l'audace d'achever par un coup de pouce le système de sa Cosmodicée. Ce système est complet à présent, et tout justement, il ressemble, comme nous l'avons dit, à

(1) *Personalisme*, ch. VI, VII, VIII, XI, XII, XIII, XIV. XV, XVI et surtout XIX, notamment page 217.

la Philosophie du Progrès, mais transposée du naturel au surnaturel. Par conséquent, et depuis que Renouvier avait abandonné la Philosophie du Progrès, il était inconsciemment travaillé par le besoin de lui donner, sur un autre plan d'existence, un équivalent exact.

Donc, la Philosophie du Progrès a eu, dans le système de Renouvier, deux destinées successives. Elle a pris successivement deux formes. Ces deux formes ne se sont pas succédé d'une façon contiguë : la seconde est séparée de la première par une longue période d'incertitude et de tâtonnement qui coïncide avec la philosophie des *Essais* (1854-1885).

Dans la première, Renouvier a adhéré à la Philosophie du Progrès à peu près comme un saint-simonien ; non pas certes comme un saint-simonien de stricte obédience, puisqu'il prolongeait par la perspective de l'immortalité personnelle et interprétait dans le sens de l'individualisme la doctrine de Saint-Simon. Mais sa foi avait, en somme, comme celle de Saint-Simon, la terre pour théâtre.

Peu à peu, en composant sa *Science de la Morale*, en revisant la philosophie de l'histoire qu'il avait d'abord acceptée de ses maîtres, il a vu d'abord que la foi au Progrès supposait une certaine vue optimiste de la solidarité humaine. Cette vue lui a semblé de plus en plus inacceptable, en même temps que la solidarité lui apparaissait de plus en plus comme une donnée indispensable du problème moral. Il a donc été amené à transposer sa foi originelle, à la renvoyer de la terre, non pas au ciel, comme faisait Reynaud (car le ciel de Newton ne lui paraissait pas plus sûr que la terre), mais à une autre terre restaurée selon une imagination édénique que, de peur de tomber dans les puérilités de Fourier, il s'est refusé à préciser.

Si l'on appelle croire au surnaturel croire à une destinée morale du monde qui en domine et, au besoin,

exceptionnellement, en modifie providentiellement les lois, on peut dire que Renouvier a toujours cru au surnaturel, mais que, dans la dernière période de son existence, après 1885, il a donné à cette croyance la forme de la Philosophie du Progrès, mais il a ainsi, du même coup, transposé la Philosophie du Progrès du plan naturel au plan surnaturel.

On dira peut-être qu'ainsi transposée, elle ne conserve plus grand chose d'elle-même. Certes, comme l'a fait remarquer un philosophe contemporain, la Philosophie du Progrès a été une entreprise naturaliste. « Pris dans sa grande pensée... le XVIII^e siècle a voulu, non seulement conserver à l'homme les espérances chrétiennes, mais encore les lui embellir. Seulement, il les a rendues terrestres. Ce que la religion chrétienne permettait à une petite partie élue de l'humanité au nom d'un dessein surnaturel et providentiel, il l'a voulu faire espérer à l'humanité tout entière du développement de ses forces immanentes. De là, l'idée du Progrès qui a été la croyance de cette époque. » (1) L'auteur ajoute très justement que les partisans du Progrès au XIX^e siècle ont surtout voulu transformer cette croyance en certitude positive, sans en changer le caractère naturaliste.

Nous ne nierons pas l'importance de la transposition. La seconde moitié du XIX^e siècle est pessimiste, sous l'influence de Darwin et de Pasteur. En un certain sens, elle a abandonné la riante croyance qui avait été celle du siècle précédent, et de la première moitié de celui-ci. C'est Renouvier qui s'est chargé de la liquidation.

Nous nions si peu l'importance de cette opération que nous pensons qu'elle diminue notablement l'importance de la croyance au Progrès ; peut-être même lui

(1) PIERRE LASSERRE : *Mes routes*, 4^e édition. Paris, Plon. 1924, p. 295-296.

retire-t-elle tout intérêt moral. Dans le plan terrestre, il n'y a rien pour l'humanité au point de vue moral. Et c'est en ce sens qu'il disait dans ses dernières heures que la doctrine du Progrès est « une illusion et une sottise », qu'elle n'est pas une de ces croyances morales qui nous apprennent « à vivre et à mourir » (1).

Toutefois, la Cosmodicée de Renouvier conserve en elle, et transmet, sans doute, aux siècles à venir, une double idée qui est empruntée aux théoriciens du Progrès : l'idée que le temps est réel, qu'il est, suivant l'expression d'Hamelin « un élément des choses et de la raison », et qu'ainsi le monde a une histoire, une véritable histoire ; l'idée que l'humanité existe vraiment comme corps, qu'elle est une solidarité.

Si le XIX^e siècle a été le siècle de l'histoire ; c'est, sans doute, pour une part, aux théoriciens du Progrès qu'il le doit. Il n'y a pas d'idée plus décourageante pour les historiens que le « nil novi sub sole. » Si on croit, au contraire, que l'humanité gagne ou perd, en tous cas, se meut d'un mouvement réel, joue un drame, l'historien, qui a pour mission de retrouver le plan de ce drame, devient l'interprète de la Providence. Or, l'idée du Progrès suppose que l'humanité gagne sans cesse. Elle donne donc à l'histoire une importance éminente. Le mépris de Descartes et de Malebranche pour les historiens est un mépris de physiciens pour la durée.

Or, Renouvier réhabilite le temps en philosophie. Pour lui, le temps est une catégorie, le réel se développe suivant la durée. Il faut donc que, sous une forme ou sous une autre, la notion de Progrès entre dans sa théodicée.

La notion de solidarité est aussi une des notions fondamentales de la pensée du XIX^e siècle. Commencée

(1) *Derniers entretiens...* p. 57.

au XVIII^e siècle, l'élaboration du socialisme remplit le XIX^e. Or, le socialisme, c'est la philosophie et la morale de la solidarité. Renouvier a dû faire entrer la solidarité dans sa morale, certes avec une extrême répugnance et, en quelque sorte, comme un résidu irréductible que l'expérience humaine le forçait à incorporer. La solidarité rend tous les hommes participants aux mérites et aux démérites de quelques-uns. Par l'amour, elle les intéresse les uns aux autres. Il suit de là que la formule morale du salut individuel, nécessaire, n'est tout de même pas suffisante. La Philosophie du Progrès est la croyance au salut de l'humanité, salut collectif chez les philosophes qui font bon marché de l'individu, comme Comte, salut universel chez ceux qui sont restés foncièrement individualistes, comme Fourier et Reynaud. Nous avons vu que, bon gré mal gré, il a bien fallu que Renouvier acceptât la pensée de Reynaud et de Fourier : « J'y suis venu tard dit-il dans ses *Derniers Entretiens*, et en parlant de sa Cosmodicée telle qu'il l'avait exposée dans le *Personnalisme*, mais tout ce que j'ai écrit, directement ou indirectement, m'y a conduit pas à pas. »

Voilà ce que la pensée de Renouvier, mûrie pendant soixante années, contemporaine, par ses premières démarches, du positivisme et des grandes mystiques humanitaires, modifiée plus tard par le pessimisme darwinien, a conservé de la Philosophie du Progrès : le sentiment de la durée, le sentiment de la solidarité humaine, enfin, la foi en une destinée morale collective qui enveloppe, soutient et dépasse notre destinée terrestre individuelle.

DEUXIÈME PARTIE

VALEUR DE L'IDÉE DE PROGRÈS

Nous avons dit que nous considérons surtout Renouvier comme un témoin et un critique. Il nous apporte, interprétée, critiquée avec vigueur au long d'une carrière qui fut vaste et diverse, la pensée de son siècle sur cette question du Progrès humain. Cette pensée, il nous reste à la juger à notre tour, ou du moins à rassembler les éléments d'un jugement. Renouvier est mort depuis près d'un quart de siècle. Sur son œuvre et sur celle de ses contemporains, des événements graves, pleins de sens et gros de conséquences, ont passé, toute une génération de penseurs, d'historiens a déjà fait sa tâche. Un nouveau moment de l'histoire du monde est en train de passer et nous impose une révision des concepts qui ont occupé la pensée du XIX^e siècle et celle de Renouvier.

La Philosophie du Progrès a la prétention d'être une théorie de synthèse historique. Nous l'examinerons d'abord à ce point de vue et nous la confronterons avec les résultats généraux de l'investigation historique (ch. I). D'autre part, elle concerne le progrès collectif, et par conséquent, elle intéresse la sociologie. Nous rechercherons sa valeur comme postulat de méthode dans les sciences sociales (ch. II). Le Progrès qu'elle affirme est essentiellement le progrès moral, et d'autre part, elle propose ce progrès moral comme but aux efforts de l'homme. Il y a donc une morale du Progrès, nous aurons à l'examiner (ch. III). Enfin Renouvier nous a confirmés dans cette idée que la Philosophie du Progrès est une sorte de théodicée, c'est-à-dire une théorie métaphysique. Nous aurons donc à nous interroger sur sa valeur métaphysique (ch. IV).

CHAPITRE I

Le Progrès et la réalité historique

L'idée d'une Philosophie *analytique* de l'histoire est une idée ancienne chez Renouvier. Elle date au moins du second manuel. Renouvier l'a réalisée dans les cinq volumes qui devaient former le *Quatrième* et le *Cinquième essai* et dont le premier (*Introduction*) a paru en 1864 et le dernier en 1896.

Qu'est-ce que la Philosophie analytique de l'Histoire ?

Elle s'oppose à la « synthèse historique » qui, en tant que méthode, consiste à construire la réalité historique comme un tout distinct de ses parties, comme un *Zusammenhang* et un *Zusammengang*, et qui, en tant que philosophie, consiste à affirmer l'existence réelle de ce tout. Considérons ici la synthèse historique comme une philosophie : deux caractères la constituent : 1° Elle traite la réalité historique comme l'évolution d'un organisme ; 2° Elle est déterministe et par conséquent, comme l'a fait remarquer Hamelin, aprioriste, dialectique, géométrique (1) : une métaphore biologique, un schéma logique, voilà ce qui fait le fond de la synthèse historique.

Il est bien clair qu'un historien est toujours obligé de faire une part, au moins dans la méthode, à l'analyse

(1) Nous nous sommes inspirés, dans cette analyse, des indications que donne Hamelin dans l'article critique sur *La Philosophie analytique de l'Histoire* de M. Renouvier cité plus haut (Année phil. 1898) et dans le cours inédit déjà cité, 17^e leçon.

historique. L'analyse, c'est la méthode qui part du fait, qui procède empiriquement, par conséquent qui va du donné à l'idée. Comme philosophie, l'analyse est l'affirmation de la contingence, du fait pur.

La Philosophie analytique de l'histoire consistera donc à isoler autant que possible, dans l'histoire, ce qui est fait pur, contingence, donc l'action libre des individus ou des groupes restreints. Il en résultera un jugement moral, une détermination de responsabilité. *La Philosophie analytique de l'histoire* sera donc une série de monographies comportant des conclusions morales et, au besoin, des leçons morales. Comme il n'y a rien qui soit aussi conscient ou du moins aussi dégagé des compromissions avec la matière ou avec le déterminisme social que les philosophies ou les religions, *la Philosophie analytique de l'histoire* se ramènera en somme à une histoire des philosophies et des religions et même autant que possible à une histoire de l'œuvre des philosophes et des révélateurs religieux, de leurs églises ou de leurs écoles, histoire suivie, bien entendu, de jugement moral (1).

Dès que Renouvier a pris nettement conscience de ce qu'il appelait à la fin de sa vie son personnalisme et de ce qu'il appelait dès l'époque des manuels sa doctrine des monades, il a considéré l'histoire comme un tissu d'actions et de réactions individuelles ; ces actions et réactions sont assez bien figurées par une image mécanique que Renouvier empruntait à Cauchy : des forces développées par un système de points matériels donnés et indépendants.

La métaphore mécanique nous avertit déjà qu'il y a là une abstraction. Elle est légitime, mais l'historien qui l'applique doit la tenir pour une simple abstrac-

(1) *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, préface de la 2^e édition et ch. I de la 1^{re} partie.

tion et « ne point nier ce qu'il met à quartier ». Comme l'a fait remarquer Hamelin (1), *La Philosophie analytique de l'histoire* de Renouvier est complémentaire de l'essai de Cournot, qui, lui, a tenté juste l'inverse (2). Malheureusement, il est à craindre que Renouvier ait perdu de vue ces considérations.

A l'inverse de Renouvier, Comte, Michelet, Taine, ont borné résolument leur vue à la synthèse. Rien de plus caractéristique, peut-être, à cet égard, que les réflexions de Comte sur les trois inventions techniques qui inaugurent l'histoire moderne : la boussole, les armes à feu, l'imprimerie. Comte ne veut pas admettre que chacune d'elles soit le produit d'une pensée individuelle, ou l'œuvre commune d'un atelier très peu nombreux et étroitement uni. Elles ont pour cause, à ses yeux, « le système des influences contemporaines ». La boussole a été inventée au moment où il fallait perfectionner la navigation pour économiser la main-d'œuvre maritime, la poudre à canon répond à une pareille nécessité dans l'ordre militaire, l'une et l'autre ont satisfait à un besoin technique dans une société qui ne comprenait plus d'esclaves et où tout tendait à s'industrialiser ; de même l'imprimerie était devenue nécessaire depuis que le catholicisme, puis le protestantisme avaient répandu l'instruction et fait de la lecture un besoin. L'Orient les connaissait depuis longtemps toutes trois et n'en avait rien tiré. Il faut donc conclure que ce sont des produits du moment économique et social (3).

Le célèbre mot de Michelet, « résurrection de la vie intégrale », qu'il emploie pour caractériser sa méthode en histoire, a le même sens. Toutes les expressions

(1) HAMELIN : Cours inédit, 17^e leçon.

(2) Cournot : *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, l. IV et V.

(3) AUGUSTE COMTE : *Cours de Philosophie positive*, t. VI, 56^e leçon.

qu'il a ajoutées pour le commenter, soit dans sa préface de 1833 où le mot a été écrit, soit dans la préface de 1869 où l'historien revient sur son œuvre pour la juger, confirment cette idée que le souci de Michelet est un souci de synthèse : « La vie a une condition souveraine et bien exigeante. Elle n'est vraiment la vie qu'autant qu'elle est complète. Ses organes sont tous solidaires et ils n'agissent que d'ensemble... Ainsi, ou tout, ou rien. Pour retrouver la vie historique, il faudrait patiemment la suivre en toutes ses voies, toutes ses formes, tous ses éléments. Mais il faudrait aussi, d'une passion plus grande encore, refaire et rétablir le jeu de tout cela, l'action réciproque de ces forces diverses dans un puissant mouvement qui redeviendrait la vie même. » Ces derniers mots contiennent la règle de la synthèse.

Aussi, partant de cette idée et appliquant cette méthode, Michelet est-il amené à envisager l'histoire comme une sorte d'ontogenèse des organismes collectifs, ou, si l'on préfère, une psychologie des âmes nationales ; dans ces organismes ou dans ces âmes, les forces agissantes ne sont pas des individus, des monades, ce sont des fonctions, ou des principes abstraits. Les personnages individuels, que le récit de l'historien met en scène, deviennent des symboles : Jeanne d'Arc devient la France : « Le sauveur de la France devait être une femme ; la France était femme elle-même » écrit Michelet de Jeanne d'Arc, ce qui signifie que, dans son imagination, le personnage individuel tournant au symbole et la nation tournant au personnage individuel doivent se rencontrer en un point qui est médian entre le personnel et le collectif et qui est le point juste sur lequel se trouve réglée la méthode historique de Michelet.

Les métaphores par lesquelles Michelet traduit son idée de l'histoire sont empruntées à la biologie dyna-

mique, à l'embryologie, pourrions-nous dire (« le puissant travail de soi sur soi » dit-il dans la préface de 1869, pour caractériser la formation nationale de la France), celles de Taine sont d'un naturaliste classificateur. L'esprit de Michelet se meut au milieu des âmes collectives, celui de Taine au milieu des abstractions et des archétypes.

Quand on lit la fameuse préface à l'*Histoire de la littérature anglaise*, qui contient la méthode et la philosophie de Taine historien, c'est-à-dire la célèbre formule de la « race », du « milieu » et du « moment », on est frappé de la surabondance des métaphores entomologiques. Sept ans avant « la littérature anglaise », Taine avait, comme on sait, raillé assez durement le spiritualisme cousinien dans son livre *Les Philosophes français du XIX^e siècle*. Or, les deux chapitres qui clôturent ce livre et contiennent, en somme, son Discours de la Méthode, s'ils prétendent s'inspirer de Spinoza et de Hegel, empruntent leurs idées et presque leurs expressions à Cuvier et à Geoffroy Saint-Hilaire. Ce que Taine appelle « le petit fait caractéristique », c'est le vêtement transparent d'une espèce ou d'un genre, où d'un caractère dominateur. La « Pyramide des Causes » qui rassemble et termine son univers, et qu'il prend pour le Dieu de Spinoza, n'est que l'arbre de Porphyre (1).

A travers les mailles de sa méthode, autant qu'à travers la fulgurante vision de Michelet, l'individualité des hommes dans l'histoire disparaît. Telle est la conception synthétique de l'histoire.

Cette conception est l'œuvre philosophique et historique du XIX^e siècle, plus exactement des deux premières générations du XIX^e siècle. Elle

(1) *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, ch. XIII et XIV, notamment pp. 352-354.

a été déterminée par des causes multiples. Mais une des plus importantes parmi ces causes est l'apparition de la Philosophie du Progrès dans les livres de Turgot et de Condorcet, dans les leçons de Saint-Simon. L'idée de synthèse est tellement liée avec celle de Progrès que les premiers historiens du XIX^e siècle s'y sont trompés et ont pris pour un partisan du Progrès, Vico, qui est seulement un théoricien systématique de la synthèse historique. Sans aller jusqu'à prétendre, comme Renouvier l'a fait (1), que Vico est un théoricien de la *décadence* des sociétés, il faut reconnaître qu'il leur trace plutôt une marche circulaire qu'un progrès rectiligne. Mais il a suffi qu'il ait énoncé une loi générale du mouvement historique et qu'il ait donné plus d'importance aux courants collectifs qu'à l'action des individus (comme le marque symboliquement le frontispice de son livre sur la *Nouvelle Science*) pour qu'on l'ait considéré comme un maître, voire comme un révélateur, et qu'on l'ait mis par suite sur le même rang que les véritables théoriciens du Progrès comme Turgot et Condorcet. Tant était vif l'enthousiasme pour la philosophie synthétique de l'histoire, vers 1820. Que cet enthousiasme ait produit des excès, c'est ce qui ne fait pas de doute. Aug. Thierry reprochait à Michelet de transformer l'histoire en une « psychomachie » c'est-à-dire en un conflit d'entités. Les historiens du XIX^e siècle ont trop poussé l'histoire dans le sens de la dialectique et de la rhétorique (2).

Les historiens contemporains qui collaborent à la *Synthèse collective* dirigée par M. Berr sont revenus de cet excès-là. M. Berr a bien marqué que la synthèse telle qu'il la conçoit et telle qu'il s'en est fait le promoteur entrelace, dans la trame historique, trois

(1) *Philosophie analytique de l'Histoire*, t. IV, p. 472.

(2) Taine a fait l'aveu de son goût pour l'arrangement oratoire, voir Monod: Renan, Taine, Michelet, p. 98.

sortes de causes différentes : 1° La causalité sociologique, c'est-à-dire le travail original qu'opèrent sur eux-mêmes les organismes collectifs ; 2° La causalité logique c'est-à-dire l'efficacité des idées ; 3° Enfin l'action des événements accidentels. Or, les causes sociologiques ont bien moins d'importance qu'on ne dit. La société est une institution nécessaire et qui a ses nécessités propres. A ces nécessités correspondent les institutions. Mais la société ne crée rien. Elle « ne pense pas », elle n'a fondé ni la science, ni l'art, ni la religion. Ces trois grands ouvrages ont pour auteurs des individus. Il est vrai que ces individus ont collaboré grâce à la société, par le moyen des institutions ; mais il faut en conclure que les institutions sont des instruments, des outils, non des êtres. Les grandes fonctions humaines, esthétique, mentale, religieuse, sont, non pas des fonctions sociales, mais des fonctions socialisées. Le développement religieux, scientifique, esthétique, « repose essentiellement sur les facultés de l'individu. Il est humain et non social » (1).

Aussi les historiens qui collaborent à l'œuvre collective de la synthèse historique ainsi définie attachent-ils une grande importance à l'œuvre individuelle des inventeurs. « Il y a des inventeurs sociaux » dit M. Berr, citant en exemple les « *prudentes* » qui élaborèrent le droit romain classique (2). De même encore dans les grands mouvements sociaux, migration, conquête, renaissances, on trouve des « agents sociaux » (3), des hommes qui ont ressenti plus fort que tous les autres les besoins du groupe, et qui ont conduit le mouvement.

(1) BERR : *Introduction générale à la Synthèse collective* ; dans *La terre avant l'histoire*, par Edmond PERRIER pp. VIII à XI.

(2) DECLAREUIL : *Rome et l'organisation du droit* ; avant-propos de Berr, p. VIII et IX.

(3) *Introduction générale* citée plus haut, p. XIV

Par conséquent, comme on voit, il semble que les historiens contemporains aient tendance à reproduire la pensée maîtresse de Renouvier historien, la pensée qui dirigea la *Philosophie analytique de l'histoire*. Et cela est vrai non seulement des collaborateurs de M. Berr, mais encore de certains autres historiens complètement soustraits, par leurs préoccupations actuelles et leurs habitudes d'esprit, à l'influence de Renouvier, à savoir des historiens néo-monarchistes : « Dans l'écoulement infini des circonstances sublunaires, un être seul, mais bien muni et bien placé, si, par exemple, il a pour lui la raison, peut... réussir à en dominer des millions d'autres et à disposer de leur destin... Un moment vient toujours où le problème du succès est une question de lumières et se réduit à rechercher ce que nos anciens appelaient *junctura rerum*, le joint où fléchit l'ossature, qui partout ailleurs est rigide, la place où le ressort de l'action va jouer »(1).

Il y a une tendance générale, parmi les historiens contemporains, nous semble-t-il, à rétablir dans son lustre ce qu'on pourrait appeler la méthode de la responsabilité individuelle en histoire, à donner aux noms propres un autre sens que symbolique. L'*Histoire de France* de Bainville est un des ouvrages les plus représentatifs de cette tendance, et c'est un symptôme très frappant que l'importance attribuée par cet historien à l'autorité historique de Sainte-Beuve (2).

Toutefois, les historiens contemporains ne vont pas tant s'en faut, aussi loin que Renouvier. Celui-ci a procédé avec un mépris superbe des conditions sociales et a ignoré totalement le rapport des pensées et des actions avec les institutions et les nécessités collectives.

(1) CHARLES MAURRAS : *Mademoiselle Monk ou la Génération des événements* (fin).

(2) Voir la fin de la préface. Voir aussi CHARLES MAURRAS : *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*.

Sa méthode d'abstraction lui en donnait le droit, à la rigueur, mais l'abstraction est, reconnaissons-le, violente. Il a ignoré l'art délicat de l'historien, lequel est obligé de faire avec un discernement toujours éveillé, la part respective des institutions et des hommes.

Aussi, malgré tout, la synthèse historique des contemporains garde quelque chose de celle des romantiques ou des positivistes. De Michelet, de Taine, de Comte, tout n'est pas perdu. Renouvier a eu tort de croire leur œuvre anéantie et de considérer comme nulle toute philosophie synthétique de l'histoire. Si cela était vrai, la philosophie de l'histoire n'existerait même plus, car, que serait-elle sans la description de ce que les historiens allemands ont appelé le *Zusammenhang*, « l'ordre » d'Aug. Comte, et le *Zusammenhang*, « le progrès » d'Aug. Comte ? Hamelin, dans l'article de discrète et pénétrante critique qu'il consacra au livre de Renouvier (1) estimait qu'il n'était pas essentiel au néo-criticisme et, au surplus, qu'il était arbitraire de refuser ainsi toute existence aux êtres collectifs, aux corps sociaux, ou, pour mieux dire, aux lois sociales. Renouvier lui-même en avait ailleurs reconnu l'existence. Effectivement nous avons montré quelle place tient, dans la philosophie morale de Renouvier, et de plus en plus, la loi de solidarité qui est, en somme, la forme commune des lois sociales.

Or, comme Hamelin le faisait encore remarquer, s'il y a une philosophie de l'histoire, la notion de Progrès reprend toute sa valeur, et il est bien possible que Renouvier ait été trop loin dans sa critique contre elle. On ne saurait, en tous cas, lui opposer *a priori* une fin de non-recevoir.

L'Humanité progresse-t-elle ?

(1) *La Philosophie analytique de l'Histoire de M. Renouvier*, in *Année philosophique*, 1898, p. 21 Sqq.

Pour que la question ait un sens, il faut évidemment fixer un critérium. C'est ce que Renouvier a lui-même répété bien des fois. Celui qu'il propose est l'accroissement de la liberté. Mais s'il faut entendre une certaine modalité des actions morales individuelles, le critérium est inapplicable ; s'il faut entendre un certain régime politique, le régime républicain, ou plus exactement la révolution, l'esprit révolutionnaire en permanence, il est bien clair qu'il n'y a pas de Progrès ; mais ce second sens du mot liberté est inacceptable ; car, comme Renouvier l'a reconnu lui-même bien des fois, l'esprit révolutionnaire n'a pas en lui-même de valeur morale, puisqu'il peut être causé par les mobiles les plus différents.

D'une façon générale, il faut renoncer à utiliser tout critérium formel de la moralité. Mais s'il y a une matière à l'impératif moral, c'est elle qui nous fournira le critérium nécessaire. Ici la réponse est facile et elle s'impose. L'individualisme de Renouvier lui-même nous la dicte : le critérium de la moralité, c'est le respect de l'homme par l'homme, ou, plus objectivement encore, le prix de l'homme pour l'homme. Ce n'est pas si loin des formules saint-simoniennes et positivistes.

L'histoire humaine positive commence pour nous au XLIII^e siècle avant J.-C. (1) c'est-à-dire au début de la civilisation égyptienne. Pendant ces soixante-trois siècles sur lesquels notre critérium peut être utilisé, il serait peu sérieux de prétendre que l'humanité n'ait point progressé. On l'a soutenu cependant, mais c'est qu'on affectait exclusivement d'être attentif à ce qui, de fait, n'a point changé dans les passions essentielles, ou plutôt, peut-être, dans les opérations et les gestes fondamentaux de l'homme (2). Il faut bien

(1) CAVAIGNAC : *Chronologie*, p. 59.

(2) ANATOLE FRANCE : *Le Jardin d'Epicure* ; *L'Anneau d'Améthyste*, ch. VI ; LE GOFF : *Anatole France à la Béchellerie*, p. 256.

admettre évidemment que l'homme est resté en partie pareil, mais le prix de l'homme pour l'homme a certainement augmenté : c'est ce que Condorcet appelait le progrès de l'égalité et c'est une transformation certaine. On ne peut nier par exemple l'abolition de l'esclavage, l'extension progressive de l'instruction et la diminution sinon des guerres, au moins des mœurs belliqueuses atroces, par le progrès du droit international public. On dira certainement sur ce dernier point que la dernière guerre a montré combien la paix est fragile et combien le droit des gens est peu respecté. Mais tout ce qu'on pourrait dire en ce sens signifierait, sans doute, tout au plus, que le progrès réalisé pendant soixante-trois siècles est faible et peu sûr, et personne n'oserait affirmer que l'on n'a point fait de progrès.

Le Progrès est donc un fait. Mais est-ce autre chose ? Il ne suffit pas, pour professer la Philosophie du Progrès, de constater que l'humanité a progressé. Il faut que ce Progrès manifeste une loi, donc qu'il soit *nécessaire*. Maintenant donc se pose la question de la modalité du Progrès.

C'est un vieux proverbe que « Satan porte pierre », c'est-à-dire que le diable lui-même, en exécutant ses projets sinistres, collabore sans le vouloir à construire la cité de Dieu. Pour que le Progrès soit vraiment une loi, il faut que l'on ne puisse pas ne pas le réaliser, il faut que les maladresses et les malveillances, les entreprises consciemment ou inconsciemment « rétrogrades » ne puissent l'empêcher. C'est bien ainsi que l'entendait Aug. Comte, par exemple, lorsqu'il disait qu'on peut ralentir ou accélérer le Progrès, mais qu'on ne peut, en définitive, le détourner (1).

Il nous semble que la seule raison qu'on puisse invoquer en faveur de cette conception, c'est l'exis-

(1) AUGUSTE COMTE : *Cours de Philosophie positive*, 48^e leçon.

tence d'une double loi de solidarité rattachant le progrès moral au progrès intellectuel, et celui-ci au progrès matériel qui est, en soi, nécessaire. C'est la thèse de Condorcet : « La nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu. » Idée populaire, car, lorsqu'on pense au Progrès, communément, on compare à la fois la lampe à huile à la lampe électrique et l'esclave antique à l'ouvrier moderne, et on a vaguement l'idée que le progrès dans le premier ordre de réalité entraîne le progrès dans le second ordre. « L'idée de Progrès, telle que le XX^e siècle l'a créée... est une idée simple et grossière... car elle se réduit à la croyance naïvement optimiste que tous les instruments qui augmentent notre richesse et notre puissance nous rendent meilleurs... elle possède une force de séduction indiscutable sur l'esprit simple des masses » (1).

De cette idée populaire, on sait que Victor Hugo s'est fait exactement l'écho sonore dans ses deux poèmes de la *Légende des Siècles* : « Pleine Mer » et « Plein Ciel » qui glorifient la machine libératrice et moralisatrice, l'industrie pacifique. On connaît aussi la vaticination bizarre dont il était l'auteur et qui sert d'introduction au *Paris-Guide* de l'Exposition de 1867 : « Au XX^e siècle, il y aura une nation extraordinaire. Cette nation sera grande, ce qui ne l'empêchera pas d'être libre. Elle sera illustre, riche, pensante, pacifique au reste de l'humanité... Elle s'étonnera de la gloire des projectiles coniques et elle aura quelque peine à faire la différence entre un général d'armée et un boucher ». Après avoir développé cette perspective d'une nation pacifique et industrielle, Victor Hugo ajoute : « Cette nation aura pour capitale Paris et ne

(2) G. FERRERO dans le journal *l'Illustration* du 22 août 1925 (n° 4303), p. 175.

s'appellera point la France. Elle s'appellera l'Europe... Au prochain siècle, elle déploiera ses deux ailes, faites l'une de liberté, l'autre de volonté. Le continent fraternel, tel est l'avenir. *Qu'on en prenne son parti, cet immense bonheur est inévitable.* »

Il est trop facile de comparer ces prédictions aux réalisations qui les ont promptement et, depuis, trop fréquemment suivies. Ce serait opposer à un effet de rhétorique assez grossier un autre effet à peu près aussi grossier. Il vaut mieux tâcher de traduire en idées ces images et cette éloquence. La base de tout cela, c'est une idée qui a quelque apparence : on tient le progrès matériel pour fatal. Il produit, pense-t-on, une double conséquence : il accroît la puissance de l'homme et aussi son bonheur. Accroissant sa puissance, il étend ses moyens de connaître : de là, le progrès intellectuel. Enfin le progrès intellectuel, en rendant l'homme plus savant, le rend plus heureux et plus sage, et, par une dernière conséquence, meilleur. Pascal comparait l'humanité à un homme « qui s'instruit continuellement ». C'est-à-dire qu'il admettait facilement que le progrès intellectuel est fatal. On voit aisément pourquoi : l'humanité, rendue puissante et riche par le progrès des arts utiles, s'est servie des ressources qu'il lui offrait pour accroître et conserver ses connaissances, et ses connaissances ont, à leur tour, perfectionné les arts utiles ; le laboratoire et l'usine collaborent et les progrès de l'un se multiplient indéfiniment par ceux de l'autre.

Peut-on, par le procédé que nous venons d'employer, et qui consiste à appliquer à l'histoire une sorte de vraisemblance psychologique, relier le progrès moral au progrès matériel et intellectuel ? C'est ce qu'a essayé M. Paul Lacombe (1). Il a montré d'une façon magis-

(1) PAUL LACOMBE : *De l'Histoire considérée comme Science.*

trale que l'efficacité que tous les psychologues reconnaissent au langage pour le développement de l'intelligence humaine doit être attribuée à tout l'outillage humain, au feu, à l'animal domestique, à la plante cultivée, aux machines. « La civilisation est avant tout un composé d'inventions matérielles » (1). Et tous les outils nouveaux sont comme de nouvelles dépendances ajoutées à la machine cérébrale et aux sens. Comme, d'un autre côté, le perfectionnement de l'outillage est une nécessité en vertu de ce que l'auteur appelle « la loi d'urgence » (2) on peut considérer le progrès intellectuel comme à peu près fatal. « Si on pouvait croire que la nature vise pour nous un but, on dirait : c'est l'accroissement de l'intelligence humaine ». Seulement, l'auteur est beaucoup moins affirmatif en ce qui concerne *le bonheur et la moralité*. Le bonheur est une idée complexe, qui comprend plusieurs fins, et ces fins peuvent se contrarier en se développant. Nous dirons pour notre compte, reprenant une idée de Proudhon, que lorsque les moyens de l'homme se trouvent en avance sur ses besoins, lorsqu'il en est au superflu, ses besoins viennent s'aligner sur ses richesses, et le superflu devient très rapidement le nécessaire ; c'est ainsi que, si les chemins de fer ont raccourci les distances, il en est résulté qu'on s'est installé plus loin les uns des autres, qu'on habite à présent plus loin du bureau et de l'usine, en sorte que le chemin de fer est devenu une nécessité. C'est ce que Proudhon appelle la loi de Pauvreté (3).

Quant au progrès moral, comment est-il lié aux autres ? Il est bien certain qu'on peut poser en principe que la prospérité est moralisatrice. Mais, dans un pays prospère, la masse est-elle prospère ? D'un autre côté, le progrès moral n'est pas nécessairement lié aux autres,

(1) Ch. XI et XII.

(2) Ch. IV.

(3) PROUDHON : *La Guerre et la Paix*, l. IV, ch. II.

car il ne leur ressemble pas, il n'a pas la même forme : c'est un « progrès en forme de conciliation », ce n'est pas « un progrès en forme d'accumulation » comme le progrès intellectuel ou technique. Par conséquent, on ne saurait affirmer la nécessité du progrès moral. C'est à peine si l'on peut dire le progrès technique et intellectuel à peu près nécessaire. Telles sont les conclusions de M. Lacombe (1). Nous pouvons, d'ailleurs, présenter les choses de la manière suivante : On a cru, au XVIII^e siècle, que la science, tant par l'effet intellectuel de ses découvertes que par l'effet social et moral de ses applications, allait rendre l'homme automatiquement plus heureux et meilleur. Il faut reconnaître qu'il n'en est rien. Sur ce point, la deuxième moitié du XIX^e siècle a opposé aux croyances du XVIII^e siècle une réponse résolument négative. La « Science », entre 1850 et 1900, c'est l'évolutionnisme de Spencer, c'est le darwinisme. Les applications de la science, c'est le machinisme, qui a posé la question sociale, créé un prolétariat qu'il va falloir, à grands efforts, « incorporer », comme disait Comte, « à la société moderne », comme les communes s'incorporèrent à la féodalité. Les applications de la science nous ont ramenés au moyen-âge, ce ne sont que grands fiefs, suzerainetés financières et industrielles, avec une foule de menus vassaux qui sont peut-être des serfs.

En 1848, le jeune Renan, qui venait de quitter Saint-Sulpice parce qu'il avait cru « s'apercevoir qu'une partie de ce que ses maîtres lui avaient dit n'était peut-être pas tout à fait vrai », et qui s'emparait avec ravissement de la science laïque et par conséquent, de la Philosophie du Progrès, écrivit ce livre de foi naïve qui s'intitule *l'Avenir de la Science*. « Le dogme qu'il faut maintenir à tout prix » disait-il, transposant

(1) LACOMBE : *op. cit.*, ch. XVI.

dans le domaine de la science le langage même qu'on lui avait fait appliquer autrefois à la religion, « c'est que la raison a pour mission de réformer la société d'après ses principes » ; et il ajoutait, reprenant la formule de l'optimisme leibnizien : « Oui, tout est pour le mieux, grâce à la raison humaine, capable de réformer les imperfections *nécessaires* du premier établissement des choses. Disons plutôt : tout sera pour le mieux quand l'homme, ayant accompli son œuvre légitime, aura rétabli l'harmonie dans le monde moral et se sera assujetti le monde physique » (1). La « raison », c'est-à-dire la Science, plus particulièrement la science historique, était, pour ce jeune séminariste, « le dogme », la loi et les prophètes : elle était la fonction de l'homme et aussi le guide de l'humanité.

C'est à Renan que, quarante ans plus tard, (2) Brunetière répliquait en résumant l'expérience du demi-siècle qui venait de s'écouler. En réponse à l'auteur de *l'Avenir de la Science*, il proclamait la « banqueroute de la science », l'impuissance irrémédiable de la Science à « organiser » l'humanité.

Quelques années après le célèbre article de Brunetière, Renouvier reprenait la formule que Brunetière avait lancée, et la prenait à son compte en la modifiant ainsi : « la vraie banqueroute est celle de la doctrine du Progrès » (3). « Les penseurs commencent à craindre, ajoutait-il, que la réalisation des espérances d'une civilisation supérieure de paix et de justice, nées de l'esprit optimiste du XVIII^e siècle et des premiers temps de la Révolution française, ne dépasse finalement les forces morales de l'humanité. » Il imaginait Condorcet « vieilli de cent ans par miracle », en écrivant les der-

(1) RENAN : *l'Avenir de la Science*, ch. II, p. 31.

(2) *Après une visite au Vatican*, dans la *Revue des deux Mondes*, vol. 127, 1^{er} janvier 1895.

(3) *Philosophie analytique de l'Histoire*, t. IV, p. 726.

nières lignes de l'*Esquisse* ; et il dépeignait la déconvenue du proscrit devant l'effondrement de son rêve consolateur. Banqueroutes de tout, de l'enseignement universel, du pacifisme, de l'idéalisme, de la démocratie (1).

Condorcet s'imaginait que le Progrès, constaté par les historiens au moyen d'observations qui portent sur quelques siècles passés, pouvait être prédit par extrapolation pour les siècles à venir. Ses inductions datent d'un siècle, et voilà ce qu'un observateur autorisé pouvait en dire.

On voit donc ce que l'on peut penser de la prétendue nécessité du progrès moral.

Au surplus, si le progrès moral était nécessaire, tout le cours de l'histoire serait nécessaire aussi. Or, un fait historique n'est pas un fait absolument déterminé. « Un fait absolument déterminé n'appartient pas à l'histoire », dit Hamelin, « un tel fait n'est, à parler rigoureusement, qu'une vérité éternelle. » Et c'est aussi l'avis des historiens. M. Berr en est même tellement persuadé qu'il a, comme on sait, esquissé l'idée d'une application de la philosophie bergsonienne à l'histoire. Sans doute, dit-il, il y a dans les événements historiques une « logique », c'est-à-dire la manifestation d'une idée qui se construit peu à peu. Mais cette idée s'invente au fur et à mesure qu'elle se réalise, elle est une « tendance » analogue à l'*élan vital*, c'est-à-dire qu'elle est un devenir absolument contingent (2). Peut-être serait-il plus vrai encore de dire qu'elle est *inventée*, car elle n'est pas une représentation collective ; il n'y a pas de représentations collectives, « la société ne pense pas » : l'idée naît, se développe et se multiplie en variantes libres et plus ou moins heureuses dans les esprits individuels. Certains esprits sont particulière-

(1) *Ibid.*, t. III, p. 662-667.

(2) BERR : Avant-propos à *L'homme préhistorique* par G. DE MORGAN, pp. VI et VII.

ment aptes à se représenter les besoins de la collectivité. Ceux-là, qui sont les « inventeurs sociaux », font progresser les sociétés (1).

L'histoire comporte des événements qui sont des accidents. D'abord les actions purement individuelles, originales, novatrices, et dont les causes sont non seulement complexes, obscures, mais encore, peut-être, absolument contingentes : le franchissement du Rubicon. Ensuite, les causes purement matérielles, qui interrompent la continuité du déterminisme historique en le faisant interférer avec un déterminisme d'autre espèce : le gravier qui se mit dans l'uretère de Cromwell. Enfin, les actions individuelles déterminées ou modifiées par un déterminisme matériel : le nez de Cléopâtre. Si l'accident a un rôle, il est impossible de lire dans la suite des événements une loi de Progrès vraiment rigoureuse.

Or, l'accident a certainement un rôle, et on ne pense le contraire que par l'effet d'une illusion que produit l'obsession du fait acquis. Écarter cette obsession, c'est une des tâches de l'historien, et cette tâche est rendue difficile par la tâche, presque inverse, de construire la synthèse historique. Quand la synthèse est bien faite, il semble qu'on puisse se permettre de prophétiser rétrospectivement. Or, l'accident ne se prophétise pas. « Nous sommes toujours portés à croire », dit Bainville, racontant les préparatifs du 18 Brumaire, « que ce qui a réussi devait réussir, que ce qui a échoué était voué à l'échec. Les raisons pour lesquelles le coup d'état serait mené à bien étaient puissantes. Et pourtant toutes ces raisons auraient pu ne pas suffire. Il s'en est fallu de peu que l'entreprise ne fût manquée. C'est assez d'une maladresse, d'un grain de sable pour

(1) BERR : Avant-propos à *La Terre avant l'histoire*, par EDMOND PERRIER, pp. XIV et XV.

changer le cours de l'histoire, et l'insuccès trouve ensuite dans la « fatalité » où dans la « force des choses » les mêmes justifications que le succès » (1).

C'est ce qui fait de la narration historique une œuvre d'art si difficile : elle doit à chaque instant transporter le lecteur d'une place à une autre, et, en quelque sorte, d'une catégorie à l'autre : tour à tour certains, puis probables, puis hypothétiques, les éléments successifs du récit nous placent successivement dans le domaine de la fatalité, de l'accident matériel, de l'action libre. Et il faut indiquer toutes ces nuances et toutes ces différences de niveau, ou du moins les faire sentir.

On sait que Renouvier a voulu faire mieux et opérer, en quelque sorte, d'une façon plus radicale et sur une grande période. C'est l'idée de son *Uchronie*. Cet ouvrage, dont la rédaction a duré près de vingt ans (1857-1876), est une sorte de roman historique et philosophique fort copieux, destiné à donner une image de ce qu'aurait pu être l'histoire moderne, si quelques empereurs romains, au II^e et au IV^e siècles, avaient plus résolument maintenu dans Rome l'esprit occidental, républicain et polythéiste et ainsi relégué en Orient, au prix d'un partage de l'Empire, l'esprit oriental, théocratique, ascétique et sentimental. De cette manière, l'Orient seul eût connu le Christianisme, qui n'eut pas pu se constituer en Église, faute de l'appui impérial. L'Occident eût conservé une sorte de religion païenne et surtout civique, un polythéisme philosophique et moral, formé des révélations éleusiniennes, de l'éclectisme, du stoïcisme, de la philosophie néo-platonicienne ; religion sans sacerdoce et sans sacrements, dont Renouvier pense, non sans quelque naïveté, qu'elle eût été tolérante. Bref, l'Occident eût évité le papisme. Il eût connu cependant, vers le VIII^e siècle, le christianisme, mais

(1) J. BAINVILLE : *Le 18 Brumaire*, p. 19.

un christianisme sans catholicisme, et eût réalisé ainsi une combinaison religieuse pagano-protestante qui est la religion propre de Renouvier à l'époque des *Essais*. Il suffit de placer en ce même VIII^e siècle les grandes inventions techniques pour avoir à la fois, avec huit siècles d'avance, ce qui a été, dans la réalité, la Renaissance et la Réforme, et on a même ainsi quelque chose de meilleur et de plus complètement approprié à la pensée moderne qui est héritière de la civilisation gréco-latine.

Jamais on n'avait rien vu de pareil à ce livre étrange, tel que, pour le désigner, Renouvier fut obligé de fabriquer un mot. L'entreprise est manquée ; il eût fallu pour la réussir, des dons que n'avait pas Renouvier : imagination psychologique, sens historique. L'auteur de *Sur la pierre blanche*, de *L'Île des Pingouins* l'eut réussie peut-être. Au surplus, l'échec ne prouve rien et n'ôte pas la moindre force à l'idée.

Il nous reste maintenant à conclure cette série de réflexions sur la valeur historique du Progrès.

Contrairement à ce que Renouvier a prétendu parfois, l'idée de progrès moral collectif a une signification. Il y a un Progrès. Mais, comme il l'a dit, en histoire, le contingent, l'individuel, le domaine des actions libres est considérable et donne au Progrès, comme à toute autre acquisition humaine collective, le caractère d'un fait.

Mais il faut avouer, en ce cas, que le progrès moral est un fait très particulier, de très grande valeur pratique et peut-être de très grande importance métaphysique. Cela autorise peut-être, ou même oblige à le traiter comme une réalité d'ordre très supérieur au fait. C'est l'objet d'une croyance, peut-être d'une croyance obligatoire.

C'est à ce nouveau point de vue que nous allons l'envisager.

CHAPITRE II

Le Progrès comme postulat de la méthode des sciences sociales

Nous appellerons *postulat* une proposition admise dans une science sans autre preuve que le besoin qu'on en a pour fonder cette science. Par exemple, le principe de la conservation de la matière ou de l'énergie sont des postulats de la physique. Ainsi encore la chimie postule l'existence des corps simples et la biologie celle des fonctions vitales dans les vivants.

L'objet propre des sciences sociales est l'homme collectif. Or l'homme, collectif ou individuel, a pour caractère propre d'être progressif. « L'humanité est une suite et un progrès » dit Alain. Il n'y a pas de sociologie et d'histoire des sociétés animales parce qu'elles ne sont pas progressives. Le temps n'a pas d'histoire, la durée seule en a une, et la durée est Progrès.

Par conséquent, les sciences sociales, histoire et sociologie dynamique, *postulent* le Progrès.

C'est en vain que l'on voudrait refuser, avec Renouvier, à la notion de Progrès, tout titre scientifique, sous prétexte qu'elle implique des considérations de finalité et même des considérations morales qui n'ont, prétend-on, rien à faire dans la science. La finalité ne peut être exclue des sciences de la vie. A plus forte raison des sciences de l'homme.

Il est tout naturel que la notion de Progrès soit apparue dans la philosophie française à l'époque

précisément où, à l'instigation des Encyclopédistes, se constituaient les sciences sociales. Les Encyclopédistes n'osèrent affirmer la continuité du Progrès, pour cette raison que le moyen-âge leur apparaissait comme une rupture dans le développement de la civilisation ; mais l'idée était lancée ; Turgot allait l'affirmer avec une assurance qu'ils n'avaient pas eue (1), et Condorcet allait lui assurer le succès que l'on sait.

Il semblerait au premier abord que sur ce point l'école sociologique contemporaine se soit montrée infidèle à la tradition qui, timidement inaugurée par les Encyclopédistes, affirmée par Turgot et Condorcet, a inspiré Comte. « Le Progrès de l'humanité n'existe pas » dit M. Durkheim (2). D'abord, il n'y a pas d'humanité, mais des sociétés. Ensuite, ces sociétés, comparées dans leur succession, ne forment pas une série progressive. Elles sont différentes les unes des autres ; elles ne sont pas supérieures ou inférieures les unes aux autres. En outre, pour qu'il y eût un Progrès entre ces sociétés, il faudrait qu'elles fussent solidaires entre elles d'arrière en avant, que le passé, en produisant le présent, le dotât, en quelque sorte, de son expérience et l'animât de son impulsion. Or, les phénomènes sociaux s'expliquent beaucoup moins par les antécédents que par la forme de la société. La sociologie est beaucoup plus morphologie que dynamique. M. Durkheim écrivait cela dans une de ses premières œuvres. Cette attaque contre Comte est presque son début dans la carrière. A-t-il maintenu sa position sur ce point ? Nullement. Il n'a pas échappé à l'entraînement de la méthode sociologique ; il a reconstruit cette sociologie dynamique dont il avait d'abord condamné l'idée.

(1) R. HUBERT : *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie ; la philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, ch. VII, notamment p. 328.

(2) DURKHEIM : *Les Règles de la méthode sociologique*, ch. II, p. 26.

Douze ans après les déclarations ci-dessus, il esquisait, sans étonner aucun de ses auditeurs de la société française de philosophie (1), les grandes lignes d'une philosophie sociologique du Progrès. Il est vrai qu'il évitait de prononcer le mot, mais le mot seul manque ; il est vrai que le Progrès lui apparaissait sous un tout autre aspect qu'à Auguste Comte, mais enfin, c'était bien de progrès moral qu'il s'agissait. « Sous l'effet de causes que nous n'avons pas à rechercher ici, la personne humaine est devenue la chose à laquelle la conscience sociale des peuples européens s'est attachée plus qu'à toute autre ; du coup, elle a acquis une valeur incomparable. » Ainsi, une évolution de la conscience morale, non pas peut-être de la conscience morale de l'humanité, mais de la conscience morale occidentale, a augmenté peu à peu la valeur de l'individu à ses propres yeux. Il est vrai qu'on ne nous dit pas que ce soit un progrès. Mais comment douter que c'en soit un, puisque la société même, qui est la créatrice de toutes les valeurs, a créé celle-là et l'a exaltée par-dessus toutes les autres ? Car c'est la société qui a conféré une valeur à la personne humaine : « C'est la société qui l'a consacrée... L'individualisme moral, le culte de l'individu humain, est l'œuvre de la société. C'est elle qui l'a institué. C'est elle qui a fait de l'homme un dieu dont elle est devenue la servante. »

La société a donc révélé l'individu à lui-même. Il faut ajouter qu'elle l'a d'abord créé. Avant de lui enseigner sa valeur éminente, elle l'a rendu capable de cette valeur. Elle l'a élevé au-dessus de l'animal. La raison est fille de la Cité ; et non seulement la raison spéculative, mère des sciences, mais encore la raison pratique, créatrice des valeurs morales. L'homme était un corps, elle lui a donné une âme ; il était un

(1) *La détermination du fait moral*, 1906. dans *Sociologie et Philosophie*, pp. 84-85.

individu, elle en a fait une personne morale. On peut dire que l'homme est un animal parvenu, comme Auguste Comte l'avait dit, et c'est la société qui est la cause de sa brillante fortune. Si elle est devenue volontairement sa servante, elle était d'abord sa créatrice. Ainsi s'exprimait M. Durkheim : « ... Les forces collectives ont le pouvoir d'élever l'individu au-dessus de lui-même et de lui faire vivre une vie différente de celle qui est impliquée dans sa nature d'individu. » M. Durkheim expliquait de cette manière la « dualité de la nature humaine », le fait de « l'homo duplex », le conflit singulier que l'on constate entre la raison et la sensibilité : « Par cela seul qu'il est social, l'homme est donc double, et, entre les deux êtres qui cohabitent en lui, il y a solution de continuité, celle-là même qui existe entre le social et l'individuel. » C'est la société qui a créé, puis glorifié « la partie *supérieure* de nous-même » (1). Le mot que nous soulignons est révélateur sous la plume d'un homme qui, quelques années plus tôt, refusait le mot *Progrès* comme étranger à la science.

Nous pouvons donc dire que, malgré ses déclarations premières, le maître incontesté de la sociologie française contemporaine a reconstitué une Philosophie du Progrès.

Il est à remarquer qu'elle est individualiste, et, par ce trait, beaucoup plus près de Kant et de Renouvier que d'Aug. Comte. C'est peut-être encore là un des effets de l'action que Renouvier a exercée sur la pensée morale contemporaine et, en ce cas, on pourrait dire que M. Durkheim a tenté, sous l'influence de Renouvier, une synthèse originale et hardie de la sociologie dynamique avec le kantisme.

En tous cas, nous le voyons revenu à la Philosophie

(1) *Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine.* (Bulletin de la Société Française de Philosophie, séance du 4 février 1913), p. 65.

du Progrès. Il y a là, selon nous, une fatalité inéluctable, qui tient à la méthode des sciences sociales. L'historien ou le sociologue — cela revient au même ici — tend toujours à considérer l'humanité comme progressive jusqu'à lui-même. En effet, il s'efforce de la comprendre et, par conséquent, il a le sentiment de la dominer : expliquer un rite, une croyance, n'est-ce pas y voir l'ébauche d'un usage intelligent, réfléchi ? Par exemple, expliquer, comme l'a fait un sociologue, la responsabilité, n'est-ce pas la rattacher à des représentations ou à des émotions qui sont encore les nôtres, mais qui n'ont plus la même forme parce qu'elles sont transfigurées par la réflexion ? (1). Par conséquent, le sociologue ou l'historien voit monter l'humanité jusqu'à lui. Sa philosophie est ainsi déterminée par un effet de perspective, qui n'est d'ailleurs pas absolument un mirage. Car, après tout, le savant représente l'âge de la réflexion jugeant l'âge de la spontanéité. Et puis, le sociologue ou l'historien a la prétention d'enseigner un art, l'art politique, ou « l'art moral rationnel », c'est-à-dire le métier de souverain, de diplomate, ou celui d'enseigner la morale aux peuples. Par cet art, l'historien, le sociologue espère faire profiter ses contemporains de l'expérience acquise par les aïeux, de leurs « écoles », généralement inconscientes. L'histoire est toujours « *magistra vitæ historia* ». Tout cela fait une Philosophie du Progrès.

S'il s'agit du sociologue en particulier, cette philosophie est complétée par la croyance plus ou moins claire en la mission rédemptrice ou tout au moins éducatrice de la société. La société est, en effet, pour le sociologue, le vrai Dieu. Tous les savants sont portés à diviniser l'objet de la science. Le matérialisme est

(1) FAUCONNET : *La Responsabilité*. Cf. l'explication qu'il donne de la responsabilité par l'émotion et l'association au ch. V de la 2^e partie.

la philosophie en quelque sorte professionnelle du physicien ou du chimiste ; elle est aussi celle du biologiste, lorsque le biologiste a pour objet principal les fonctions *catagénétiques*, qui se comprennent par la physique et la chimie. La sociologie est donc aussi une religion, et à bien plus juste titre, puisque la religion est, de toute manière, un fait social. Tout sociologue est professionnellement « sociolâtre », comme disait Aug. Comte.

La sociologie tend donc toujours à reconstituer, par le fait même de sa méthode, une Philosophie du Progrès complétée par une religion de l'Humanité.

Seulement, il est clair que cette Philosophie du Progrès n'a que la valeur pragmatique de la méthode qu'elle illustre. Elle ne concerne pas la vraie nature des choses, elle n'a qu'une valeur instrumentale ; elle n'est rien de plus que ce que Kant appelait « une sentence de la sagesse métaphysique. » Elle est un dogme produit par une foi. Mais c'est la foi en la science. Croire au Progrès, et au Progrès par le « Grand Etre », c'est, pour un sociologue, croire à la sociologie.

La Philosophie du Progrès est donc, à ce point de vue, une religion de spécialiste, et peut-être une idole de tribu. Ce n'est pas en la considérant ainsi que nous lui trouverons une véritable valeur philosophique.

CHAPITRE III

Le Progrès comme objet de la pratique morale Politique et Progrès

Mais peut-être cette valeur philosophique vient-elle de ce que le progrès moral collectif est une fin pour l'action morale individuelle. En ce sens, ce serait un devoir de croire au Progrès, parce que c'est un devoir de procurer ce Progrès autant qu'on le peut.

Cette idée est soutenue par l'autorité très considérable d'Hamelin. Dans l'article auquel nous avons déjà fait allusion, et qu'il a consacré à l'étude du livre de Renouvier *La Philosophie analytique de l'histoire*, Hamelin reproche à Renouvier de ne pas avoir cru au Progrès et d'avoir renoncé au minimum d'optimisme nécessaire à l'action morale : car, dit-il, il faut croire au Progrès pour progresser.

La pratique morale implique une certaine foi, et c'est en ce sens que la foi est une vertu. Ou, pour mieux dire, la foi est trois vertus, ces trois vertus que le catholicisme appelle « théologiques », et qui sont passées du domaine théologique dans la morale rationnelle. Pour vouloir la réalisation d'un certain idéal et, en somme, pour venir à bout de n'importe quelle entreprise, il faut la croire réalisable. Non pas la *savoir* réalisable, car on ne la sait jamais telle certainement, on n'agit jamais que pour l'incertain. Il faut donc que la foi dépasse la science. Il faut, comme dit Alain, « jurer d'abord ».

Or, toute réalisation suppose trois ordres de conditions : il en est qui tiennent au monde extérieur, d'autres à celui qui agit, et les troisièmes aux autres hommes. Pour croire au succès, il faut d'abord croire que les choses ne feront pas obstacle, qu'on trouvera quelque « *junctura rerum* », que le déterminisme cédera en un point, étant de lui-même indifférent. C'est ce qu'on appelle la foi, dans un sens plus strict que tout à l'heure; nous ne donnons ici à ce mot aucun sens métaphysique, c'est-à-dire que la foi n'implique pas, comme nous la prenons ici, que le déterminisme soit secrètement pénétré d'une finalité favorable. D'autre part, pour croire au succès, il faut croire en soi, « se faire à soi-même un grand serment ». C'est proprement l'espérance, ou foi en soi. Enfin, on appelle charité la foi en l'humanité de chaque homme, c'est-à-dire en son intelligence, en sa bonne volonté et en sa persévérance. La charité est tantôt ardeur à instruire, tantôt bienveillance, tantôt fraternelle assistance, tantôt pardon, toujours « générosité », comme disaient Descartes et Spinoza (1).

La foi est donc un devoir, et par conséquent, on est tenu à un certain degré d'optimisme sous la triple forme de foi, espérance et charité. Le pessimisme serait donc immoral.

Il importe de remarquer que cet argument est dangereux, parce qu'il peut se retourner bout pour bout. Supposons, en effet, que l'expérience prouve que c'est le pessimisme qui a raison, et que l'idéal moral est contrarié par la nature des choses. Cette supposition n'est pas absurde : nous avons vu que c'est ainsi que Renouvier a cru pouvoir interpréter le darwinisme. Dans ce cas — retour singulier des choses — la morale

(1) Nous avons emprunté cette analyse à un remarquable *Propos* d'ALAIN *Sur le Christianisme* (n° 37). Nous nous sommes permis seulement d'échanger les définitions de la foi et de l'espérance, pour les rendre plus conformes à la théologie.

sera renversée par une raison expérimentale, si du moins on l'a rendue solidaire d'un optimisme démenti par les faits. Nous n'attachons pas à cette remarque beaucoup d'importance, et nous avouons qu'entre l'idéal et les faits, le conflit n'est jamais irrémédiable ; la casuistique sert à le résoudre.

Voici une objection infiniment plus sérieuse, parce qu'elle tendrait à refuser toute valeur morale à la doctrine du Progrès. Elle s'inspire de Renouvier, comme on verra. Elle a été présentée par M. Parodi dans la communication, qu'il a faite au Congrès de Philosophie de 1900, sur l'idée du Progrès universel. On dit que la foi au Progrès encourage à l'action ; c'est faux, et même le contraire est vrai, car « en même temps qu'elle me donne des raisons d'avoir confiance en l'avenir, la doctrine du Progrès m'autorise à m'en désintéresser pratiquement, à me persuader qu'il s'accomplira de lui-même, avec ou sans moi. » Ce fatalisme permet la paresse fataliste. Bien plus, il la favorise, et même, à bien prendre les choses, il l'ordonne. Car, par la doctrine du Progrès, je suis sûr de l'avenir collectif, mais je ne suis pas sûr d'y collaborer par mes efforts. « Rien n'est triste à considérer comme les longues perspectives de l'histoire quand, par l'imagination, nous les reconstituons ou nous les présentons, toutes remplies d'essais avortés, de bons vœux stériles, d'espoirs à tout jamais déçus... » (1).

Nous savons avec certitude ce qu'Aug. Comte eût répondu à l'objection. Il eût fait remarquer que la doctrine du Progrès laisse à l'action individuelle une certaine marge, puisque l'individu peut au moins accélérer ou retarder le Progrès, ce qui, en somme, a une certaine importance pour ses contemporains.

(1) PARODI : *L'Idee du Progrès Universel*, dans la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, Colin, 1903, t. II, p. 186.

M. Parodi répliquera que, s'il faut entendre les choses ainsi, la doctrine du Progrès n'est pas une conception déterministe. C'est d'ailleurs vrai ; mais ce n'est pas cela qui diminue sa valeur ; car, entre le déterminisme absolu qui emprisonne mon action même, et l'indétermination complète, il y a beaucoup d'intermédiaires. Il me suffit peut-être de savoir que le Progrès est très probable et que mon action le rend plus probable encore ; c'est, quand même, une idée encourageante.

G. Sorel, en tant que marxiste, et partisan du matérialisme, se faisait fort d'expliquer les systèmes philosophiques ou moraux comme des « idéologies de classes » exprimant des intérêts collectifs. Il expliquait la doctrine du Progrès comme une « idéologie bourgeoise », née au XVIII^e siècle du triomphe de la bourgeoisie. « La doctrine du Progrès, dit-il (1), permet de jouir en toute tranquillité des biens d'aujourd'hui sans se soucier des difficultés de demain ». C'est « une petite philosophie de gens du monde qui prétendaient jouir joyeusement de leurs richesses et qui ne voulaient plus entendre parler de la prudence longtemps observée par leurs pères » (2).

Il ajoutait que, dans la démocratie contemporaine, l'idéologie du Progrès est devenue une excuse au gaspillage et à l'irresponsabilité parlementaire, et qu'ainsi, en somme, tout en s'abaissant, elle n'a pas changé de caractère général.

Laissons de côté la thèse historique de Sorel, dont l'arbitraire apparaît tout de suite. Ne retenons de ce qu'il a dit que ceci, qui est juste : la doctrine du Progrès peut servir et sert souvent de prétexte à la prodigalité et à l'imprévoyance ; en nous garantissant que tout finira bien, elle encourage l'égoïsme et la paresse.

(1) SOREL : *Les Illusions du progrès*, 3^e édition, p. 49.

(2) *Ibid.*, p. 275.

Comme on voit, l'idée de Sorel est celle même qu'exprimait M. Parodi dans la première partie de son objection; nous avons déjà répondu.

Beaucoup plus grave est ce que dit M. Parodi dans la seconde partie de sa critique : la doctrine du Progrès est décourageante, parce qu'elle nous montre l'extraordinaire insuffisance de la bonne volonté. C'est une doctrine technique ; pour la comprendre et l'utiliser, il faut connaître l'histoire, la sociologie dynamique, et avoir fait, à ses risques et périls, des inductions sur la direction du devenir humain pour pouvoir agir dans l'axe de ce dernier. Les théoriciens du Progrès sont des spécialistes ; il faut nous mettre à leur école. Grande complication pour une chose aussi simple, aussi urgente que l'action morale !

Faisons remarquer d'abord que toute espèce d'action a sa technique, même l'action la plus simple. Comme dit ce personnage de Musset, il faut un apprentissage pour savoir faire n'importe quoi, même « pour faire une omelette ». Qu'il y ait une technique du Progrès, pour laquelle la bonne volonté ne suffit pas, rien à cela d'extraordinaire.

En outre, est-il bien sûr que l'homme de bien soit chargé de procurer le bonheur ou la perfection morale de l'espèce humaine entière ? La charité ne va pas si loin. Elle consiste seulement à assumer la responsabilité des autres hommes pris isolément et un à un, à mesure que les circonstances les présentent.

Reconnaissons pourtant que le Progrès de l'humanité est, pour l'homme de bien, une fin recommandable, sinon obligatoire absolument. Tâchons donc de déterminer cette fin. S'agit-il du Progrès de tous les hommes ? Non certes. Cette fin est disproportionnée aux forces d'un homme. Il s'agit seulement du Progrès de la collectivité humaine. Les sociologues nous ont appris à distinguer l'« universitas hominum » et les « homines

universi ». Ils nous ont accoutumés à considérer la collectivité séparée des individus et pourvue d'une existence propre. C'est cette collectivité que concerne le Progrès. Il s'agit de ce qu'Auguste Comte appelait le Grand Etre, et à quoi il prêtait si fréquemment (1) et si bizarrement une sorte de volonté propre et de providence. C'est à ce Grand Etre que nous avons affaire : essayons de le concevoir sans aucun mélange d'imagination mythologique.

Or, la seule représentation satisfaisante et positive que nous puissions en avoir est celle d'un *système d'institutions*. Prise comme une réalité objective, distincte des individus humains, l'humanité, c'est la civilisation humaine, c'est-à-dire l'ensemble des « choses » (comme disent les juristes) qui font de l'homme un civilisé : les traditions, les établissements, auxquels il faut sans doute ajouter l'outillage et les techniques.

Ainsi compris, le devoir de procurer le Progrès collectif prend un sens, et devient, en quelque manière, abordable. Il pourrait se formuler de la manière suivante : « Agis toujours de façon à maintenir et autant que possible à perfectionner les mœurs, les établissements dont l'ensemble forme ce qu'on appelle la civilisation. » Croire au Progrès collectif, c'est croire à la possibilité de remplir ce devoir et à l'efficacité de ce que l'on fera dans ce dessein.

Il est à remarquer que le juste, ainsi chargé de ce devoir, exerce la fonction de *politique*. Car ces institutions, dans leur ensemble, sont sous la garde du politique. Ainsi, c'est un devoir politique que de les promouvoir. Cette remarque ne soulève pas, d'ailleurs, de difficulté, car on peut fort bien admettre que tout homme fait, en quelque mesure et dans sa sphère, métier de politique comme magistrat ou publiciste,

1) Par exemple, dans le ch. I, du t. IV du *Système de politique positive*.

ou, plus modestement et universellement, comme électeur.

Par conséquent, la foi au Progrès, c'est la confiance dans un système d'institutions pour produire le Progrès. C'est donc une croyance politique et non pas, au sens strict du mot, une croyance morale.

Cette croyance politique est commune à deux partis politiques. Il y a, dans l'assemblée des fidèles, ce qu'on pourrait appeler une droite et une gauche.

La gauche, c'est la secte de Condorcet et de Michelet, le parti des démocrates mystiques. Si nous prolongions son histoire jusqu'aux premières années du XX^e siècle, nous trouverions sans doute son héritage chez les socialistes disciples de Jaurès (1).

La droite, c'est la secte saint-simonienne et positiviste. D'elle se réclament les néo-monarchistes contemporains (2).

Le désaccord entre les deux Écoles ne porte pas du tout sur la définition du Progrès, sur la formule morale qui exprime la fin de l'évolution : il s'agit toujours de faire participer le plus d'hommes possible au plus d'humanité possible.

C'est ce que Michelet, après Condorcet, appelle *l'égalité*. Condorcet, dans ses formules sèches, promettait « le progrès de l'égalité dans un même peuple », le « perfectionnement réel de l'homme » par le progrès de l'art social et l'accroissement du bien-être. Michelet formulait la même idée en 1846, mais l'appelait « l'affranchissement par l'amour ». En 1864, il l'appelait « la lumière », c'est-à-dire qu'après avoir d'abord réclamé pour le peuple la dignité de la famille et du libre travail, il était plutôt porté à voir le salut dans l'éducation scientifique. Or, ces formules ne sont pas très loin de

(1) JAURÈS : *Histoire socialiste*, Introduction.

(2) CHARLES MAURRAS : *Auguste Comte et la philosophie positive*.

celles que l'on trouve dans le *Nouveau christianisme*, dans la 51^e leçon du *Cours de philosophie positive*, ou dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, qui sont les grands textes de la « droite ». On remarquera combien est proche des programmes de Michelet la célèbre phrase de Saint-Simon : « assurer le bien-être physique et moral de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ». Aug. Comte définissait le Progrès « le développement de l'humanité », c'est-à-dire la réalisation de la nature humaine, et établissait un programme d'instruction destiné à intéresser le prolétariat au Progrès humain et à le faire participer, comme élément « synergique », au pouvoir spirituel, avec les philosophes et les femmes.

Si l'on appelle égalité l'accès également offert à tous les hommes vers ce qu'il y a de plus beau et de plus élevé dans l'homme, on peut considérer la « droite » et la « gauche » de notre école politique comme également passionnées pour l'égalité.

Par conséquent, le but du Progrès est le même pour l'une et pour l'autre. C'est donc sur les moyens qu'elles sont en désaccord.

Dans Michelet, le mot « égalité » est à peu près inséparable du mot « liberté », c'est-à-dire que la liberté lui apparaît comme le moyen ou, si l'on préfère, la condition et la garantie de l'égalité. Et il entend par « liberté » les institutions démocratiques, le suffrage universel. De même Condorcet, dont on connaît la haine pour le « despotisme », c'est-à-dire pour les formes de gouvernement non démocratiques. Le prolétaire doit participer à la cité, c'est-à-dire à tout ce qui fait le civilisé. La garantie de sa participation effective c'est son bulletin de vote, principe de l'État et base du pouvoir. Le pouvoir est *pour* le peuple et *par* le peuple.

Cette conception a un énorme avantage théorique.

C'est celui qui séduisit Kant, lorsqu'il connut, dans les écrits de Rousseau, la théorie de la démocratie ; c'est encore le même qui séduisit Renouvier : c'est l'homogénéité de la fin et des moyens. Tout pour le peuple, donc par le peuple. Si l'on veut appeler liberté, comme on le peut à la rigueur, le pouvoir d'accéder à tout l'héritage intellectuel et moral de l'humanité, à toute la dignité de l'homme, on peut alors résumer les théories de la mystique démocratique par la formule : *pour la liberté par la liberté.*

Voici maintenant l'inconvénient de la doctrine. La garantie qu'elle propose est unique. Le peuple n'a pour tout bien, pour tout moyen de parvenir à la sagesse et à la dignité, que son bulletin de vote. Le suffrage universel est l'unique institution.

Or, cette institution, destinée à engendrer toutes les autres, à produire tout un système social et politique, suppose précisément la sagesse et la dignité de ceux qui auront à s'en servir pour acquérir la dignité et la sagesse. Le ressort de la démocratie, c'est la vertu. La vertu est chargée de garantir et même de produire la vertu. La doctrine consiste donc à supposer, en quelque sorte, le problème résolu.

C'est ce qu'a bien vu Renouvier (1). A quoi il répond : comment faire autrement ? De quelque façon qu'on s'y prenne, toutes les morales et toutes les politiques mettront toujours l'homme en face de lui-même, le sujet en face du sujet, et rien ne remplacera jamais l'effort sur soi, nécessaire pour reconstruire en soi toute la civilisation. Dans un système quelconque de despotisme éclairé, le despote, qui doit servir de providence à tous les hommes et qui a la charge de leurs destinées, est un homme en fin de compte, et, par conséquent, c'est encore en présence d'un homme

(1) Par exemple, dans *La Science de la Morale*, t. II, ch. LXXXIX, pp. 149-152.

que l'homme se trouve, c'est à un homme que le problème est posé par un homme. Remplacez le despote par une classe ou par une église, par l'école polytechnique, par l'Académie des sciences morales et politiques, par un consortium de banquiers, ce sera toujours la même chose : l'homme devant l'homme, l'homme garantissant l'homme. Tout revient à la garantie de soi par soi, au serment fait à soi-même, c'est-à-dire au suffrage universel. Telle est la pensée de Renouvier, cent fois exprimée.

Il n'y aurait qu'un moyen d'en sortir : ce serait de croire à l'efficacité réelle des sacrements, par exemple, autrement dit, à une aide directe et miraculeuse de Dieu. Ce moyen est exclu par hypothèse. Aucune des deux écoles n'en veut, et c'est même sur son exclusion qu'elles se basent. En ce sens, elles sont toutes les deux « positivistes ».

Telle est la position de la première secte, et il faut avouer que si on prend les choses de ce biais, la position est forte.

La question revient donc à ceci : dans la société humaine, y a-t-il d'autres réalités morales que les personnes ?

Cette question, les juristes ont été précisément amenés, dans les années qui ont précédé la guerre, à se la poser. Car, jusque là, leurs thèses principales, les principes de leur science, les idées génératrices des codes modernes et notamment du code civil, consistaient dans l'axiome suivant : le seul sujet de droit est la personne réelle. C'est-à-dire que, à la question que nous venons de poser, ils eussent répondu négativement. Mais les faits ont peu à peu, sur ce point, transformé leurs idées au point de remettre en question le vieil axiome (1). Les solutions que cet axiome

(1) Voir le livre de M. G. DAVY : *Le Droit, l'Idéalisme et l'Expérience*, pp. 33-38.

commandait ont apparu absurdes, forcées, et les vraies solutions, celles qui satisfaisaient « la raison et l'équité » se rattachaient fort malaisément et artificiellement à lui. C'est-à-dire qu'il ne s'agissait point d'un conflit entre le droit et les choses, entre la justice et la force, conflit dans lequel le parti du théoricien est tout de suite pris, mais d'un conflit entre la théorie et la pratique. Or, dans ce second cas, lorsque la théorie est inapplicable à la pratique raisonnable, ou que celle-ci ne peut se rattacher à la théorie, c'est la théorie qui a tort, ou plutôt qui est incomplète.

Les juristes appellent « idéaliste » la philosophie juridique du code civil. Ils l'appellent ainsi parce qu'elle impose au droit des idées pures, des idées *a priori* qui, naturellement, ne tiennent compte que des personnes en tant que personnes, comme « sujets de droit ». Surtout l'idéalisme s'oppose au « réalisme », qui est la Philosophie juridique affirmant l'existence juridique de ce que les juristes appellent les *choses* (res), c'est-à-dire les groupements, fondations, institutions. On pourrait peut-être emprunter à Renouvier le vocable que, dans sa vieillesse, il appliquait à sa philosophie, et appeler « personnalisme » la philosophie juridique qui s'oppose à ce « réalisme ».

Or, ce personnalisme a été contredit par les faits, ou, comme ont dit les juristes, par la « vie ». Ce terme bergsonien signifie ici la résultante des réactions spontanées que l'esprit humain, engagé dans l'action et attentif aux nécessités qu'elle impose, a produites lorsqu'il s'est efforcé de légiférer. Il a produit des règlements et des contrats où les juristes n'ont pas reconnu les types juridiques que la théorie personnaliste avait mis sur pied. Les « conventions-lois », les « contrats collectifs » que l'usage des outils modernes rend nécessaires, sont de cette espèce insolite. Ce ne sont pas des lois, formulées par le pouvoir législatif, et ce ne sont pas des contrats privés.

Quel est le sens de cette révolution ?

On sait que certains juristes, par exemple M. Duguit, concluent à un « réalisme radical », c'est-à-dire à la souveraineté juridique des « choses ». Ce sont les choses qui commandent, c'est l'outil ou l'institution. La loi n'est plus l'expression d'une volonté qui contracte avec d'autres, c'est la « règle d'un service », d'une administration. C'est le service qui commande. Le règlement qui régit les voyageurs, le contrôleur, le receveur et le conducteur d'un tramway n'exprime ni la volonté d'une de ces personnes, ni même le rapport de leurs volontés, mais bien plutôt l'usage de la machine. Il est, en quelque sorte, un « mode d'emploi ». Toutes les lois sont des modes d'emploi concernant les outils, les usines, ainsi que les services administratifs : ministères, universités, syndicats. On peut dire que ce ne sont pas les personnes qui légifèrent pour les personnes, ce sont les choses qui font les lois.

Il est bien clair que ces expressions ne doivent pas être entendues au pied de la lettre. Elles sont de simples métaphores. Au fond de ces métaphores, on trouve, nette et puissamment motivée, l'idée que la loi ne saurait être l'expression nue d'une volonté personnelle ou même générale, car la volonté personnelle est liée par la solidarité, à la volonté de tous les autres. L'homme vit en société et ne saurait vivre autrement. L'outil commande, le service commande, parce qu'on veut que l'outil fonctionne, parce qu'on veut que l'institution soit desservie ; et on le veut parce qu'on ne pourrait pas refuser de le vouloir (1). En somme, le législateur est comme le médecin qui présume chez son malade la volonté de guérir. Le droit est une technique. C'est la technique éminente, celle qui règle l'application de toutes les autres, et qui établit leurs rapports.

(1) DUGUIT : *Les transformations du droit public*, ch. III.

On trouverait des idées analogues, moins décidées à vrai dire, et moins nettement réalistes, chez d'autres juristes contemporains, par exemple M. Hauriou, qui fait de « l'institution » le fondement du droit (1).

Que penser de ce réalisme ? On pourrait faire remarquer, certainement, qu'il laisse en dehors de lui, et sans solution, la question proprement juridique, puisqu'il met hors du problème la volonté des personnes, ses buts, sa légitimité, se bornant à supposer par postulat qu'elle voudra utiliser les outils. On pourrait faire encore remarquer que l'assimilation, impliquée par ce réalisme, du droit à une technique est fausse, car les techniques supposent le droit, et le droit est de nature morale. Mais quoique ces objections soient justes, elles ne vont pas au fond de la question, elles ne permettent pas de saisir la vraie portée du réalisme.

La légitimité des institutions vient de ce qu'on les veut, dit-on, et de ce qu'il est impossible qu'on ne les veuille point. Pourquoi ? Est-ce parce qu'elles sont avantageuses ? La raison serait faible. La véritable raison, selon nous, est qu'elles sont *constitutives de la volonté même* : elles enseignent à vouloir, à mieux vouloir.

On aurait tort, en effet, de se représenter la volonté comme un pouvoir donné à l'avance et indépendamment de la matière sur laquelle il s'exerce. Contrairement à l'aphorisme célèbre de Schopenhauer (*velle non discitur*), on apprend à vouloir. C'est même là toute la tâche de l'éducateur : il dresse la volonté en lui faisant faire l'essai de sa puissance, par contrainte et épreuve persévérante ; ou bien encore en lui fournissant pour les occasions de décider qui lui sont offertes, une variété aussi grande que possible de motifs différents, entre lesquels elle s'arrête, et, par conséquent, reprend possession d'elle-même. Montrer par l'expé-

(1) DAVY : *Op. cit.*, 1^{re} partie, 2.

rience de quoi la ténacité est capable, multiplier les ressources du vouloir, telles sont les méthodes principales pour l'éducation de la volonté.

Ce n'est pas tout d'être libre en principe et par droit de naissance. La liberté est un pouvoir de choix ; elle peut se perdre et elle n'a plus aucune occasion d'exercer son choix, si le choix précédemment fait l'engage dans une voie où les choix ne s'offriront plus. Connaître par la pratique ce pouvoir de choix, lui préparer des raisons de choisir et des partis à choisir, c'est apprendre à être libre.

Il n'est donc pas exact de dire, comme l'a fait Renouvier, que la liberté ne peut avoir d'autre cause qu'elle-même. S'il y a une méthode pour apprendre à être libre, c'est donc qu'il y a des circonstances, un milieu qui favorisent la liberté, qui font des hommes, d'autres qui n'en produisent jamais.

Or, ces circonstances, ce milieu, ce sont les institutions. J.-J. Rousseau admirait que sur les fers des prisonniers de la république génoise fût inscrit le mot « Libertas ». Ce pouvait être une antiphrase, une ironie féroce ; mais Rousseau y voyait avec raison un enseignement profond. Il pensait qu'il faut entendre par là que l'emprisonnement des scélérats est nécessaire à la liberté des citoyens ; on peut même dire qu'il est nécessaire à l'éducation des citoyens, ou plus généralement, que la liberté ne saurait se passer des moyens de la contrainte.

Tel est le rapport des institutions avec la liberté des personnes. On comprend dès lors que les « réalistes », en droit, leur aient reconnu une qualité juridique éminente, tel M. Duguit qui les met au-dessus des personnes. D'autres juristes moins audacieux se sont bornés à reconnaître aux institutions, en certains cas, lorsqu'elle sont organisées, aménagées (1),

(1) Expressions de MM. Saleilles et Hauriou, rapportées par G. DAVY, *op. cit.*, 1^{re} partie, pp. 3, 7, 23.

la qualité de personnes. N'est-ce pas que, lorsqu'elles ont fait la preuve de leur fécondité, c'est-à-dire de leur aptitude à faire des hommes, le juriste leur reconnaît une sorte d'humanité, de volonté, comme on prête une âme au chef-d'œuvre plastique, au poème, au personnage épique ou tragique qui a ému et formé de nombreuses générations ? Un historien récent du droit romain a remarqué que les « *prudentes* », du moins pendant la période « *classique* » du droit romain, avaient évité de dissoudre, par un excès de *personnalisme* juridique, les vieilles institutions familiales et municipales, parce qu'elles étaient pépinières et séminaires de libres citoyens. Lorsque, à la fin du III^e siècle, après les Sévère, le personnalisme juridique l'emporta, ce fut la dissolution de la famille et des cités. Il sembla d'abord que les petits, les faibles, les enfants, les esclaves, les femmes, allaient en bénéficier. Mais ce fut une courte illusion : l'État, débarrassé des corps intermédiaires qui s'interposaient entre l'individu et lui, devint oppresseur. Un socialisme d'État naquit et s'étendit, qui dépeupla l'Empire et finalement ouvrit la porte aux invasions. Avertissement donné par l'histoire aux « *idéalistes* » imprudents qui détruiraient au hasard les institutions qui enfantent, nourrissent et protègent les hommes libres ! (1).

Certes, on ne peut pas louer toutes les institutions. Elles ne sont pas toutes bonnes. Notre argumentation ne les justifie pas toutes indistinctement. Elle permet peut-être même de trouver une méthode pour choisir entre elles. Mais on ne pourra jamais se passer, pour les juger, de l'essai historique, et il faudra tenir compte du temps et du lieu. Il est impossible, notamment, de s'en tenir à ce que nous avons appelé la méthode du problème résolu et qui consiste à choisir précisément

(1) DECLAREUIL : *Rome et l'organisation du droit*, p. 420.

les institutions qui conviendraient à des sages entièrement libérés et sûrs d'eux-mêmes, au lieu de rechercher celles qui doivent « édifier » les hommes et les promouvoir à la liberté.

La méthode du problème résolu suppose une entière confiance dans l'homme et, par conséquent, elle est optimiste. Nous avons dit qu'un certain optimisme était obligatoire, impliqué par toute morale. Mais on ne peut tout de même pas faire confiance à n'importe qui, n'importe quand. Surtout faire confiance à des hommes assemblés, et qui ne sont pas ou ne sont plus organisés. Les sociologues modernes distinguent la société organisée ou, comme dit M. de Tarde, le « public », de la foule. Or, une société désorganisée passe du rang de public à celui de foule, et, dans une foule, l'individu descend au-dessous de lui-même. Le célèbre aphorisme de Rousseau : *L'homme naît bon, et la société le déprave*, est sans doute faux dans sa première partie ; mais sa seconde partie est rigoureusement vraie, si l'on traduit *société* par *foule*. De là le danger des méthodes révolutionnaires qui consistent à détruire les institutions avec l'aide des foules, c'est-à-dire à retirer aux hommes assemblés, autant que l'on peut, tout ce qui les soutenait et les encadrait, au moment même où on les expose le plus à toutes les forces qui les abaisseront. C'est l'imprudence que commirent, à la Législative, les députés comme Condorcet qui, après avoir approuvé, favorisé ou suscité des émeutes pour intimider le parti adverse, furent incapables d'arrêter le mouvement qu'ils avaient lancé (1). Ces dangereuses méthodes sont le fruit de l'optimisme social.

Il est difficile de trouver, sans doute, optimisme plus complet en ce genre que celui de Michelet, du

(1) En ce qui concerne Condorcet, ce drame a été raconté par Sainte-Beuve, dans son remarquable, bien que très sévère article sur Condorcet. *Lundis*, t. VI, p. 261.

second Michelet, de celui qui apparut après 1843. Dans son célèbre récit de la prise de la Bastille, le « peuple », collectivité pure, que personne ne conduit, que personne ne conseille, apparaît avec les caractères de la divinité : il est infailible, irrésistible, pur et magnanime. Le récit de Michelet est une apothéose de la foule. Renouvier était sans doute porté, par ses opinions politiques et par sa haine du catholicisme, à l'indulgence envers Michelet. Or, l'optimisme de Michelet lui a très vivement répugné, et il a porté sur Michelet un jugement d'une sévérité instructive. Il dit que Michelet a cédé, dans son histoire de la Révolution française, à la passion anticléricale ; Michelet, ajoute-t-il, prétend justifier cette passion en opposant l'un à l'autre le principe de la Révolution, qui est liberté et justice, et le principe de l'Église, qui est prédestination et grâce. Opposition factice, car il n'y a point de rapport nécessaire entre la liberté politique, ou démocratie, et la doctrine du libre arbitre ; certain protestantisme unit dans sa croyance la démocratie et la prédestination. Au fond, l'anticléricanisme de Michelet, c'est la haine contre le dogme du péché originel ; contre « le jugement pessimiste, dont ce dogme est la traduction, sur le mérite de l'homme ». Michelet est anticlérical parce qu'il est optimiste. Or, son optimisme est ridicule, et par surcroît immoral, notamment lorsqu'il lui inspire son « système de personification du peuple... élevé à l'irresponsabilité par la force et l'intrinsèque bonté du sentiment dont il est animé. » Et Renouvier ajoute : « Rien de moins moral qu'une telle justification de la passion populaire et de ses emportements, rien de moins libéral que cet abaissement de l'individu devant l'instinct des foules » (1).

Tels sont les méfaits de l'optimisme révolutionnaire.

(1) RENOUVIER : *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 177

Si les conséquences en sont aussi fâcheuses, on peut dire que toute conception politique et sociale fondée sur un apriorisme moral est dangereusement inapplicable. Il appartient à un empirisme prudent de déterminer les voies du Progrès et de les suivre, de trouver la logique des événements et de s'y conformer.

L'histoire, dit M. Berr, est une logique. C'est-à-dire que le devenir des institutions sociales peut se représenter sous forme d'idées claires et enchaînées. Mais ces idées résultent de la connaissance empirique du présent et du passé ; c'est par cette connaissance que nous pouvons espérer dégager ces idées et orienter, d'après leur marche logique, le cours des événements.

On accusera sans doute cette conception d'être peu conforme au véritable idéalisme moral. Si l'idéalisme moral consiste à appliquer à la réalité politique les concepts purs de la morale, nous avouons qu'il nous paraît insuffisant. Non pas faux, car il fixe toujours la fin : la fin de toute institution sociale, c'est de faire le plus grand nombre d'homme libres possible, et de les faire le plus libres possible. Nous ne pensons pas, comme certains philosophes, que la société a pour fonction de produire quelques rares grands esprits : « *humanum paucis vivit genus* ». Mais l'idéalisme nous paraît insuffisant, parce qu'il ne permet pas de calculer les moyens.

On dira que les moyens sont contenus dans la fin même, qu'elle ne permet que ceux qui sont de même nature qu'elle-même. On dira que la maxime « la fin justifie les moyens » est immorale, puisqu'elle légitime le mensonge, la violence, la trahison. On dira qu'elle est absurde, puisqu'elle détruit ce qu'elle prétend édifier : l'amour, la confiance, la paix, la loyauté. Autrement dit, on nous enfermera dans l'alternative suivante : ou vous traiterez en hommes libres ceux que vous voulez rendre libres, ou, autrement, vous les rendrez esclaves.

Nous ne croyons pas que l'alternative nous tienne véritablement enfermés. Faire un homme libre en employant partiellement et au besoin des moyens de contrainte, c'est le programme de l'éducation. Si on ne veut pas d'autre politique que celle qui réalise la liberté par la liberté, alors on ne devra pas non plus vouloir d'autre éducation que celle qui élimine absolument toute contrainte. Ce qui n'est pas possible. Rousseau lui-même ne l'a pas pu : le précepteur d'Émile est obligé de donner à son élève des consignes qu'il n'explique pas, qu'il ne peut pas expliquer, qui peuvent paraître absurdes à l'élève et que, cependant, le précepteur imposera de toute son autorité (1). Bien plus, le précepteur n'échappe pas à la nécessité de mentir à son élève : peut-on appeler autrement que mensonge les scènes un peu singulièrement truquées que le précepteur imagine pour démontrer à l'enfant la nécessité de ne pas sortir seul sans autorisation la nuit dans le village ou dans la campagne (2) ?

Renouvier, dans son volumineux traité de morale si instructif, si émouvant même, par le scrupule de la méthode et le souci de la pureté morale, n'a pas pu éviter de faire à la contrainte sa part. Il a dû admettre, avec répugnance, avec gaucherie certes, une casuistique et même un principe de casuistique. Ce principe, c'est celui dont nous avons parlé déjà : c'est l'hypothèse de l'état de guerre. Lorsque l'homme de bien est injustement attaqué et n'a d'autre recours que la violence, doit-il, ou au moins peut-il opposer la violence à la violence ? Il semble difficile de contester ici ce qu'on appelle la « légitime défense ». Renouvier, lorsqu'il a connu l'évangélisme de Tolstoï et le principe moral

(1) « Ce dont il doit s'abstenir, ne le lui défendez pas, empêchez-le de le faire, etc... » *Emile*, l. II, au commencement ; cité par Faguet, *XVIII^e Siècle*, p. 367.

(2) J.-J. ROUSSEAU : *Emile*, l. II, épisode qui commence ainsi : « Je m'étais chargé... ».

de « non-résistance ». l'a condamné nettement (1). Mais alors se pose une autre question : a-t-on le droit de défendre une autre personne contre elle-même ; ou, comme disaient les anciens, doit-on donner à un fou ses armes, lorsqu'il les réclame ? La légitime défense, ici encore, permet, si elle ne prescrit pas, la contrainte et le mensonge. D'une manière générale, on est obligé d'admettre, en somme, un certain « droit de défense » qui vient troubler la pureté de la morale théorique et interférer d'une manière fort gênante, avec les préceptes idéaux : « tu ne tueras point », « tu ne mentiras point ». Le théoricien est gêné, mal à l'aise dans son honnêteté. Casuiste malgré lui, il craint de donner prise au soupçon de complaisance, il redoute de scandaliser. On voit, par exemple, Renouvier bien embarrassé lorsqu'il discute la légitimité de la guerre (2), du mensonge (3), et lorsqu'il examine la valeur morale des méthodes révolutionnaires (4).

Mais, dira-t-on, si, comme l'a pensé Platon, il est permis aux gouvernements de traiter les gouvernés en mineurs, il faut donc admettre que, parmi les hommes, il y en a qui sont mineurs et d'autres qui sont majeurs. Ceux-ci sont, par droit de naissance, les chefs de ceux-là. Il y a des hommes dont l'âme est d'or ou d'argent, d'autres dont l'âme est seulement d'airain. Qui les discernera ? C'est toujours le même problème : c'est l'homme qui doit corriger l'homme, et, finalement, l'homme est toujours en présence de l'homme.

Nous répondrons que ce ne sont pas les hommes qui gouvernent, que ce sont les institutions et que la casuistique dont nous avons indiqué le principe est

(1) *RENOUVIER : Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, l. XXVIII, ch. II.

(2) *La Science de la Morale*, t. II, ch. XCIII.

(3) *Ibid.*, ch. XCIV.

(4) *Ibid.*, ch. XCV.

destinée à défendre, non pas proprement les chefs, mais les institutions sur lesquelles leur pouvoir repose : ce sont les institutions qu'on a accusées d'être hypocrites ou oppressives, c'est-à-dire de contraindre au mensonge ou d'enchaîner la liberté de la personne.

On nous accusera alors de donner cause gagnée au traditionalisme. Le traditionalisme est, prétendra-t-on, la méthode qui s'impose, la seule possible. Car, à quoi reconnaître les institutions légitimes, les vraies institutions, sinon à leur ancienneté ? Toutes les absurdités du traditionalisme se retrouvent ici, toutes les objections que Pascal a rassemblées contre le pouvoir de la « coutume » : elle est si absurde, ou plutôt si vaine que « qui la ramène à son principe l'anéantit. »

Il est vrai que Pascal acceptait la coutume, mais c'était sans y croire, et il ne la considérait que comme un moyen de maintenir la paix, « ce qui est le plus grand des biens ». Il considérait l'absurdité de la coutume comme parfaitement humiliante pour l'homme et, par conséquent, parfaitement appropriée à sa misère, voulue par Dieu pour la punition des hommes. Il la considérait donc comme un moyen de stabilité et de tranquillité provisoire approprié à un monde qui est lui-même provisoire. Il n'eût jamais songé à en faire un instrument de perfectionnement moral. D'ailleurs, la tradition stabilise, elle est repos, elle ne peut donc pas être prise comme un moyen en vue du mouvement, par conséquent du Progrès.

Le traditionalisme est insoutenable si l'on ne peut le dominer et le vivifier par un idéal qui ne se confonde pas avec lui. Cet idéal, qui doit nous servir de critère, c'est la liberté de l'homme. Les institutions légitimes, ce sont celles qui font les hommes libres ; on reconnaîtra leur efficacité à leur ancienneté, à leur long usage, aux services rendus ; c'est une raison qui n'offre que des probabilités, et point de certitude, mais c'est

une raison, et c'est cette raison qui est tout le « traditionalisme » dont nous prétendons nous inspirer.

Il reste que le traditionalisme est une doctrine de conservation et non point de Progrès. Mais comme nous n'aimons pas la tradition pour elle-même, mais pour les probabilités dont elle est le signe, s'il apparaît que telle institution nouvelle soit libératrice, par exemple, si telle institution professionnelle non encore essayée semble capable de faire respecter les membres de telle corporation, pourquoi ne pas l'essayer si, au surplus, elle s'accorde avec le système général des institutions de la société ? C'est ainsi que sont nées les institutions à peu près sans précédents qui ont, dans le dernier siècle, établi le syndicalisme. Peu à peu, par une sorte d'instinct, ou plus proprement par un empirisme tâtonnant analogue à celui qui constitua le droit romain de l'époque classique, elles se sont complétées et soudées, et elles aspirent à se formuler en une doctrine juridique.

On peut espérer que les besoins et les ressources du moment social sauront se manifester et que le politique saura les apercevoir. Libéré de toute philosophie sociale *a priori*, éclairé par l'idéal moral de la liberté, désireux de conserver ou de faire naître les institutions qui produiront les hommes libres, tel sera le politique. Il essaiera de constituer organiquement les « pouvoirs », qui sont les forces protectrices des hommes et de les multiplier en les équilibrant pour qu'entre eux la liberté de l'individu se dégage et s'échappe. Car il semble que cette formule de division et de balancement, qui est, comme on sait, la formule de Montesquieu et qu'a partiellement reprise Rousseau, soit celle qui exprime le mieux les aspirations de notre temps.

Nous avons dit plus haut que, dans les partisans du Progrès, il fallait distinguer deux sectes, celle de Michelet et celle de Comte. En un sens, on peut dire que ces

deux sectes croient au *Progrès par la science*. Mais ce n'est pas de la même science qu'il s'agit, ni de la même foi. La première école appelle plutôt science la connaissance de la nature matérielle, et aussi l'industrie : elle a foi dans le laboratoire, dans l'usine et dans la démocratie. La seconde école appelle science la connaissance des sociétés ; c'est en cette science qu'elle a foi ; elle considère comme secondaire la science physique et l'industrie ; elle les subordonne. On pourrait donner comme devise à la première école les mots : physique, chimie, industrie, imprimerie, démocratie. On verrait tout de suite comment s'y rattachent à des titres divers, Michelet, fils d'imprimeur et démocrate mystique Victor Hugo, auteur de *Pleine Mer* et de *Plein Ciel*, Berthelot, chimiste et démocrate. On pourrait donner comme devise à la seconde école les mots : sociologie et discipline. On verrait s'y rattacher les sociologues catholiques de l'école de Le Play, et les néo-monarchistes de l'école de Maurras.

Faute de distinguer ces deux écoles, on s'est trompé sur la véritable pensée de certains philosophes : par exemple sur celle de Renan, qui se classe évidemment dans la seconde école. Et cela dès 1848. Car, ce qu'il appelle *l'avenir de la science*, c'est l'avenir de la *sociologie*. Son idéal politique est aristocratique. Il ne faut pas s'étonner que l'auteur de *l'Avenir de la Science* soit en même temps celui de la *Réforme intellectuelle et morale*.

Nos préférences vont à la seconde école. Notre raison est qu'elle seule donne du Progrès une idée acceptable et surtout qu'elle le présente comme un idéal réalisable. Nous ne saurions nous associer à l'optimisme de la première ; Renouvier nous a avertis de nous en défier. Aussi lorsqu'il parlait de la doctrine du Progrès, c'était toujours à la seconde école qu'il pensait.

Mais il ne croyait pas au Progrès, et l'on sait quelle

répugnance il avait pour cette école. D'une manière générale, il n'aimait pas qu'on justifiât les moyens par la fin, il n'aimait pas les moyens *de politique* et tout en se montrant pessimiste et en attendant très peu de l'homme, il méprisait les sauvegardes que donnent les institutions et les pouvoirs. Nous n'avons pas cru devoir suivre ici son exemple.

Mais alors, si le Progrès suppose certaines institutions qu'un empirisme technique découvrira, on ne peut plus faire du Progrès l'objet d'une foi morale. La première qualité d'une foi morale, en effet, c'est d'être simple et directe, sans complication technique. Si la constitution qui facilitera le progrès moral, qui édifiera des hommes n'apparaît qu'à la recherche attentive, le cœur du juste se détourne d'un objet aussi complexe. Ce n'est pas cela qu'attendait sa charité.

Pascal, à ce que raconte Mme Périer, disait qu'il faut « servir les pauvres *pauvrement*, c'est-à-dire chacun selon son pouvoir », et il n'aimait pas qu'on se mît en peine de grands projets et de « règlements généraux qui pourvussent à toutes les nécessités » (1). La charité ne s'embarrasse point de projets destinés à l'extinction du paupérisme. De même, elle ne s'embarrasse point de projets destinés à procurer le progrès de l'humanité.

Ce n'est pas qu'il faille s'en désintéresser. Mais, tandis que la modeste charité envers les personnes est, comme dit encore Mme Périer d'après son frère, « la vocation générale des chrétiens », c'est-à-dire le devoir de tous les gens de bien, le service du Progrès humain, charité savante envers la collectivité, est la fonction de peu d'hommes, est une *vocation spéciale*.

Nous concluons donc en disant qu'on ne peut pas faire du Progrès l'objet d'une foi morale ni le rattacher aux devoirs de charité.

(1) Dans les *Pensées et Opuscules*, édition Brunschvicg, p. 28.

CHAPITRE IV

Le Progrès comme objet d'une foi métaphysique La Philosophie du Progrès et la Théodicée

Nous appellerons « foi métaphysique » une croyance déterminée par le sentiment moral, et relative à la destinée morale du monde et au problème du mal.

Nous avons parlé, dans le chapitre précédent, d'une foi un peu moins ambitieuse et plus modestement nécessaire : c'est la croyance de l'agent moral en ses aptitudes morales et en celles des autres : si je suis décidé à être juste, il faut que je me croie capable de justice, et, par conséquent, que j'en croie les autres capables, eux aussi.

Que dire du monde matériel ? Il semble naturel de le supposer indifférent à mon action, de le croire exempt d'amour et de haine pour moi, exempt de préférence pour le bien ou le mal. C'est une croyance, et qu'on peut appeler optimiste, jusqu'à un certain point, car on peut supposer pis ; on peut imaginer, à la rigueur, un *malin génie* moral, un Satan tout-puissant qui se ferait un jeu de punir les bons et de récompenser les méchants. C'est ce que Glaucon imagine, au second livre de la République, pour fixer les idées et engager la discussion. Il faut donc d'abord une sorte de croyance pour écarter cette hypothèse d'une « perversité énorme ».

On dira peut-être que cette croyance est exigée à la fois par la morale, sans doute, et sûrement par la science, qui écarte du monde toute providence, qu'elle

soit, d'ailleurs, perverse ou bienveillante. Mais nous ferons remarquer qu'après tout, l'hypothèse du règne de Satan n'est pas une pure rêverie de poète métaphysicien. Renouvier n'a-t-il pas cru pouvoir la lire dans les théories de Darwin et dans les méthodes thérapeutiques de Pasteur ?

Il y a donc un problème et un objet possible pour ce que nous avons appelé la foi métaphysique. Si l'on envisage ce problème dans toute son extension, on voit qu'il est l'objet de ce que l'on appelle la théodicée.

La théodicée, ou, comme Renouvier préférerait dire la Cosmodicée, c'est la théorie du mal : pourquoi, dans le monde, le mal physique, c'est-à-dire la douleur et la mort, le mal moral, c'est-à-dire le péché ? Y a-t-il un rapport entre eux ? Ont-ils, par exemple, pour racine commune, le mal métaphysique, c'est-à-dire le mal essentiel à l'Être ou à telle catégorie d'êtres ?

La théodicée est en rapport étroit avec la métaphysique, et avec la théologie. Car le mal apparaît sous une forme tout à fait différente, suivant que l'on regarde comme exclusivement réels les individus, ou autrement, les collectivités, ou les idées, ou le Tout ; si l'on se représente les êtres dépendants comme émanés de Dieu ou comme distincts de lui. Il disparaît sans doute entièrement dans une philosophie matérialiste qui considère la vie et la pensée comme des accidents de la matière.

Or, nous prétendons que la Philosophie du Progrès est une théorie de théodicée, et très précisément la théorie de théodicée qui s'impose à une époque où la philosophie renonce à se distinguer des sciences et où, parmi les sciences, prédominent les sciences sociales.

Certes, la Philosophie du Progrès n'est pas une explication du mal. Ou plus exactement, elle s'accommode indifféremment de plusieurs explications du mal.

Nous avons vu plus haut que les penseurs qui ont professé la Philosophie du Progrès ont effectivement donné ces explications sous des formes assez diverses. Pour les saint-simoniens, le mal, c'est-à-dire l'anarchie, vient de ce que l'on ignorait la physique sociale ou sociologie, ignorance, au surplus, inévitable, car l'ordre exigeait que cette science apparût au moment qui correspond à son rang dans la hiérarchie. Pour Condorcet et les démocrates, le mal, c'est-à-dire l'inégalité et l'obscurantisme, vient de la *superstition* et du *despotisme*. D'autres philosophes donnent des explications plus métaphysiques, c'est ainsi que, pour Reynaud, qui est un saint-simonien dissident, la cause du mal est la séparation d'avec Dieu.

Mais si comme on voit, l'explication du mal reste indéterminée, et en quelque sorte facultative, sa justification est sa disparition progressive en vertu d'une loi, c'est le développement de l'humanité, comme dit Comte, ou, comme dit Renan en 1848, la réalisation de Dieu. Voilà la Philosophie du Progrès. Elle est, en quelque sorte, une théodicée dynamique.

Tel est son principal caractère. Mais la critique de Renouvier a mis en évidence deux autres caractères : c'est que la Philosophie du Progrès ne concerne que l'être collectif et qu'elle s'enferme absolument dans les bornes du domaine exploré par la science, dans les limites de la nature.

L'Etre dont le salut est assuré à la fin, c'est le Grand Etre, l'Humanité. Ce ne sont pas les êtres individuels ou, du moins, leur survivance sera uniquement « subjective », comme dit Comte. Renan dit bien, dans « l'Avenir de la Science », que, quand « Dieu sera », tout ce qu'il y aura de bon et de beau dans les âges antérieurs sera sauvé (1). Mais il s'agit ici d'un salut intellectuel et

(1) *L'Avenir de la science*, ch. XII, pp. 220-223.

en quelque manière dialectique ; toutes les bonnes œuvres passées seront justifiées et comprises dans l'œuvre totale.

Les voies et moyens du salut sont naturelles. Ses étapes sont marquées par l'histoire. La méthode par laquelle s'établit la Philosophie du Progrès est la méthode scientifique. La Philosophie du Progrès exclut le surnaturel. Elle est solidement installée sur la terre et si quelques-uns de ses sectateurs — comme Reynaud, dont nous avons déjà signalé les écarts et les fantaisies — se permettent des promenades dans le ciel, ces promenades sont réglées par l'astronomie. Il s'agit exclusivement du ciel de l'astronomie.

La Philosophie du Progrès est une théodicée dynamique qui se rattache naturellement à une philosophie positive inspirée surtout ou seulement par les sciences sociales.

Nous pouvons comprendre les raisons pour lesquelles la Philosophie du Progrès a si puissamment dominé les esprits dans le courant du XIX^e siècle.

On sait qu'un philosophe contemporain a prétendu que l'histoire intellectuelle de l'humanité obéissait, non pas au rythme ternaire et fini que Comte a décrit : théologie, métaphysique, positivisme, mais à un rythme binaire, indéfiniment ouvert, et dont les deux phases sont : technicité et réflexion. Autrement dit, l'âge de la science positive et de l'industrie alternerait avec l'âge de la métaphysique qui serait en même temps celui de la religion ; l'homme chercherait la satisfaction de son intelligence alternativement dans l'étude scientifique et technique de la matière, et dans l'élaboration des idées. A l'extrême limite des temps que nos investigations préhistoriques nous permettent d'explorer, nous trouvons une première époque technique : c'est celle de l'humanité paléolithique, l'époque des haches de silex. Depuis la période néolithique jusqu'au XIX^e siècle, l'humana-

nité a traversé une vaste période continue de réflexion métaphysique et religieuse. Enfin, le début du XIX^e siècle est l'ouverture d'une seconde ère technique (1).

Nous sommes donc à présent dans une phase de *technicité* qui est commencée depuis Descartes et qui bat son plein depuis le début du XIX^e siècle. Au temps de Descartes, la science a inauguré une nouvelle méthode pour étudier la matière, et il se trouve que les formules obtenues par cette méthode se prêtent immédiatement et sans retard à l'application technique. Leur fécondité pratique est immense, leur utilisation industrielle tente tout de suite l'ingénieur, de sorte qu'il est arrivé que l'équilibre de la science a été rompu : elle a tout entière versé du côté de l'industrie, elle est « foncièrement pragmatique » ; sous cette inspiration nouvelle, le savant est devenu une sorte d'ingénieur et l'ingénieur une sorte de savant. Ainsi a été réalisé le programme de Descartes : « Trouver une philosophie pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

Jamais rêve ne s'est si pleinement réalisé que celui qui inspira ce mémorable passage. On peut imaginer un petit jeu académique qui consisterait à supposer ressuscité à Paris, en 1926, tel penseur ou tel moraliste, Platon ou Aristote, ou Epictète, ou Pascal ; et on tâcherait de rendre vraisemblables les pensées que lui donnerait le spectacle de notre monde moderne. Or,

(1) WEBER : *La loi des 3 états et la loi des 2 états. Le rythme du Progrès et la loi des deux états. Revue de Métaphysique*, 1911, p. 597 et 1913, p. 16.

on peut être certain que Descartes serait transporté d'aise dans cette civilisation d'ingénieurs. Qu'on mesure l'immense essor de la technique au XIX^e siècle. C'est un événement unique dans l'histoire et l'on peut dire qu'il y a infiniment plus de différence pour la puissance sur la nature entre le « mondain » de Voltaire et le petit bourgeois de notre temps qu'entre le bourgeois athénien du V^e siècle et le « mondain » de Voltaire.

Le philosophe dont nous commentons librement les formules, ajoute avec raison que notre civilisation technique est ainsi toute pénétrée d'intellectualité. Nous sommes entourés, soutenus, portés par une matière que la pensée de l'artisan a profondément pénétrée ; nous vivons dans un monde d'idées.

Mais ce sont des idées techniques : au milieu d'elles, la pensée se retrouve, certes, mais n'est-elle pas détournée par elles d'une partie — peut-être de la partie principale — de sa tâche ? Notre philosophe le pense. Il explique de cette manière le malaise de la pensée philosophique depuis deux siècles et le fait que beaucoup de penseurs ont cru, depuis deux siècles, et croient encore que le règne de la philosophie est achevé et que celui de la science commence. La philosophie n'est pas une technique. Elle est le système des idées claires ; elle s'inquiète beaucoup plus d'intelligibilité et de rigueur que de rendement. Au contraire, la science demi-technique de notre temps se préoccupe plus de rendement que de rigueur. Notre science tourne le dos — et souvent avec mépris — à la philosophie.

Mais y a-t-il là plus qu'un malentendu ? Notre auteur le pense. Il semble distinguer d'une manière un peu trop tranchée l'intelligence technique et la pensée philosophique. Il les considère comme deux méthodes opposées et non pas comme deux directions de l'attention. Descartes eût-il accepté que le maximum d'intelligibilité et le maximum de fécondité alassent dans deux sens opposés ?

En tous cas, il reste de tout cela que, comme l'a dit notre auteur, nous nous trouvons dans une phase de de l'histoire humaine où l'industrie, formidablement développée, grâce à un énorme progrès des sciences, domine notre existence matérielle. En même temps, *du moins en France* — car il faut ajouter cette restriction — et *jusque vers la fin du XIX^e siècle* — autre restriction — nous assistons à une éclipse de la philosophie proprement dite. Ces deux faits sont partiellement connexes ; le second est favorisé par le premier. Mais il ne s'explique pas entièrement par lui, car il y a manifestement d'autres causes : les préoccupations sociales et politiques, par exemple. La nation est trop occupée à se donner un régime politique et à résoudre la question sociale pour s'intéresser aux spéculations métaphysiques. Et puis, c'est un fait qu'il ne nous est pas né de métaphysiciens. En tous cas, ils eussent été bien intimidés par le prestige de la science et de l'industrie, et distraits par la recherche des constitutions. .

Dans cette ivresse de technicité progressive, on a cru aisément que, désormais, tout serait technique et progressif. « De même », écrit Condorcet, « que les sciences mathématiques et physiques servent à perfectionner les arts employés pour nos besoins les plus simples, n'est-il pas également dans l'ordre nécessaire de la nature que les progrès des sciences morales et politiques exercent la même action sur les motifs qui dirigent nos sentiments et nos actions ? » (1). Voilà, peut-on dire, le texte essentiel, celui qui exprime la pensée maîtresse des philosophes du Progrès. C'est cette analogie qui supporte tout le système. Le saint-simonisme, dès sa naissance, a marqué qu'il était une politique de techniciens. « L'opinion doit vouloir, les publicistes proposer les moyens d'exécution, et les

(1) CONDORCET : *Esquisse etc.*, 10^e époque.

gouvernants exécuter », dit Aug. Comte en 1819 (1). Les publicistes, ce sont les spécialistes en matière de *politique*, ou de *physique sociale*, ou de *sociologie*. Saint-Simon, puis Comte, se sont aperçus, à la longue, le premier bien avant le second, que la politique n'était pas une technique comme les autres, qu'elle ne mettait pas seulement en œuvre l'intelligence et l'instinct de conservation, mais aussi le « sentiment », le « cœur », qu'elle était une religion. C'est la grande différence qui les sépare de Condorcet. Qui ne le voit ? Mais enfin, ce sont des disciples de Condorcet en ce qu'ils croient d'abord à la grande analogie fondamentale du technique et du politique.

On sait que cette ère de technicité coïncide avec l'éclipse de la philosophie en France. L'éclectisme a vite cessé d'être une philosophie pour devenir la formule et le dogme d'un « pouvoir spirituel » (2) ; tant qu'il a été une philosophie, il a reproduit la métaphysique allemande de Schelling. Taine, en 1852, constatait la baisse de l'éclectisme : il souhaitait et préparait un retour à la philosophie du XVIII^e siècle (3). Or, celle-ci, la philosophie des « Idéologues » disciples de Condillac et de Condorcet, la philosophie reprise au XIX^e siècle par Laromiguière et par Taine lui-même, est la négation avouée de la philosophie, du moins de toute philosophie qui dépasse la logique : elle veut être une étude prudente de l'abstraction et du langage. Elle se refuse aux grands problèmes. Elle a perdu même, ce qui est plus grave, le sens de la grande tradition idéaliste, et Taine propose, sous le patronage de Spinoza, une extraordinaire formule logique de l'Univers qui fait beaucoup plus

(1) *Séparation générale entre les opinions et les désirs*, publié à la fin du *Système de Politique positive*.

(2) C'est l'expression dont se sert Faguet, *Politiques et Moralités du XIX^e siècle*, 2^e série, Victor Cousin.

(3) TAINÉ : *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, ch. I, ch. XIII et XIV.

penser à une classification de naturaliste qu'au spinozisme (1). Rien de plus caractéristique du temps que ce faux spinozisme, sinon peut-être le faux leibnizianisme de Maine de Biran, et son étrange tentative pour reconstituer la monadologie en partant d'un fait primitif (2).

Quelque vifs que soient les reproches qu'on fait à Renouvier, il y a tout de même un mérite qu'on doit lui reconnaître : c'est celui d'avoir maintenu, sous le règne de l'éclectisme et du scientisme, un courant de philosophie véritable.

La Philosophie du Progrès est la vraie théodicée de cette époque et c'est tout le XIX^e siècle philosophique français que Renouvier a jugé en elle.

Il l'a condamnée et cependant il n'a pu entièrement s'en détacher. Et, en effet, elle n'est absolument négligeable que pour une philosophie qui considère le temps comme une illusion ou que pour un individualisme absolument intransigeant. Si l'on considère, en effet, que le temps est une apparence qui recouvre l'éternité, alors, le Progrès n'a pas de sens, il n'y a pas de philosophie de l'histoire, et même, rigoureusement, il n'y a pas d'histoire. Ce sont les mêmes choses qui se succèdent, sous d'autres apparences « *eadem, sed aliter* ». Une philosophie de la durée comme celle de M. Bergson, est évolutionniste ; en général, une philosophie selon laquelle « le temps », comme dit Hamelin, « est un élément des choses et de la raison », est, pour une part, une Philosophie du Progrès. Or, la philosophie de Renouvier comporte le temps comme catégorie, sous

(1) *Ibid.*, ch. XIV.

(2) « L'intelligence est venue à ce point pour ces grandes idées, depuis Condillac, qu'on a fait une réputation de philosophe de premier ordre à M. de Biran, à l'honnête psychologue sorti de l'école empiriste, disciple de Leibniz (à ce qu'on disait), qui regardait l'harmonie préétablie comme un inconcevable paradoxe et donnait au vouloir le rôle d'un agent interne opérant une action externe ». Renouvier, p. 40, note de la *Nouvelle Monadologie*.

le vocable de la *succession* et sous celui du *devenir*, c'est-à-dire sous la double forme du *temps* proprement dit, du temps pur et mathématique, et du changement de qualité ou de lieu (*altération* ou *mouvement*).

D'un autre côté, le progrès est absolument indifférent dans une philosophie qui proclame que le salut est rigoureusement individuel. Dans une pareille philosophie, le problème de la vie morale se pose, à chaque homme, toujours absolument de la même manière ; il se pose aux enfants comme aux pères ; une génération ne peut rien pour la suivante ; nous ne pouvons rien les uns pour les autres ; au point de vue moral, il n'y a point de différence entre la civilisation et la barbarie. Renouvier a quelquefois été jusque-là ; notamment, dans la *Science de la Morale*. Mais il ne s'y est pas tenu. On ne peut pas s'y tenir. Nous ne pouvons pas nous désintéresser du salut des autres et nous ne pouvons pas nous croire impuissants à le procurer. Nous sommes solidaires. Quand cela ne serait d'ailleurs que par nos passions altruistes, par les passions qui nous intéressent étroitement à nos proches, à nos amis, à notre pays.

Seigneur, de vos bontés il faut que je l'obtienne,

dit Polyeucte, offrant sa vie pour le salut moral de Pauline, c'est-à-dire pour qu'elle devienne chrétienne. On est toujours forcé d'en venir là, d'admettre une sorte de réversibilité des mérites, par conséquent, une sorte de contagion du salut, donc une sorte de Progrès.

Le problème qui se pose nécessairement est, si l'on n'accepte pas la Philosophie du Progrès, de la transposer tout au moins pour conserver les éléments positifs qu'elle contient. Cette transposition remplira le programme suivant :

Elle devra d'abord être une explication du mal physique et, comme le personnalisme ne s'accommode pas d'une explication par l'individuation, elle sera

nécessairement une explication du mal physique par le mal moral, autrement dit une théorie de la *chute*.

Elle devra, par conséquent, présenter le monde présent, la nature, comme un monde transitoire, un monde d'épreuve, à la différence de la Philosophie du Progrès, qui en fait le théâtre perpétuel du perfectionnement indéfini. En ce sens, elle transposera au surnaturel la Philosophie du Progrès.

Elle devra, pour demeurer cependant fidèle à l'esprit de cette philosophie, motiver l'espoir en une réhabilitation universelle, de telle façon que la chute, l'épreuve, la rédemption, restent individuelles pour chacun, mais soient assurées pour tous.

On voit que nous avons abouti exactement aux données de la cosmodicée de Renouvier. On voit que nous en acceptons le principe. Elle présente des lacunes. Elle est indéterminée, puisque Renouvier lui a donné plusieurs formes. Elle serait assez facilement ridicule si l'on voulait la préciser. Qu'importe ? Nous ne la prenons pas plus à la lettre qu'un disciple de Platon ne prenait à la lettre un *mythe* du maître. C'est un mythe personnaliste.

C'est bien ainsi que l'a interprétée Hamelin (1) ; il a même adopté ce que la cosmodicée de 1903 comportait de plus scabreux : la fragmentation des consciences : « (Il est possible) que les formes inférieures représentent la restauration de consciences privées de raison, qui auraient, au cours de la décadence du monde primordial, résulté de la séparation de subconsciences maladivement constituées autour de consciences raisonnables en voie de se désagréger ». Ainsi, les coérentérés et les mollusques seraient des pensées oubliées, des pensées informes, obtuses, louches et féroces, sortes d'« ægri somnia » qu'auraient formés, puis abandonnés les compagnons d'Adam après la chute, pendant les

(1) *Essai*, etc... 2^e édition, pp. 502-504.

derniers stades de la désagrégation mentale. Renouvier avait imaginé quelque chose comme cela, mais, à vrai dire, pour le faire servir à la réhabilitation définitive des Adamites tombés, et en ajoutant qu'à la fin, les pensées perdues et autonomes rejoindraient l'esprit qu'elles avaient quitté et referaient de plusieurs âmes une seule personnalité. Il y a donc, entre la doctrine du maître et celle de celui qui n'a pas cessé de se déclarer son disciple, ressemblance fondamentale et différences accessoires.

Hamelin a, il est vrai, introduit une différence plus importante ; réduisant à deux actes la trilogie de Renouvier, il a admis que le rédemption finale aurait pour théâtre le monde présent, amélioré, promu par l'industrie : « ce monde même, convenablement transformé, serait le théâtre du triomphe et du règne intégral » et sans terme de la justice, car les êtres raisonnables « parvenus à cette pleine possession de soi sauraient « peut-être s'affranchir de la mort, selon l'espérance de Descartes... » Hamelin, comme on voit, a serré de plus près la Philosophie du Progrès ; sa cosmodicée laisse en continuité le monde présent avec le monde futur, fait l'économie d'un miracle et, plus proche de Condorcet et de Descartes, plus industrielle, accorde plus au génie technique de l'homme pour la transformation du monde matériel. En somme, on observe, de Renouvier à Hamelin, comme une demi-résurrection de la Philosophie du Progrès. Au surplus, Hamelin écrit : « Non nécessaire, sans doute, le progrès humain semble réel et le progrès moral est solidaire des autres progrès dont on peut le considérer comme la cause finale ». Ce retour de la Philosophie du Progrès est une sorte de regain de l'optimisme. « Après avoir accordé au pessimisme, par la doctrine de la chute, la part qu'il paraît impossible de lui refuser, on serait incité par les faits aussi à embrasser, à dépasser les espoirs optimistes auxquels se complait présentement l'humanité. »

A quoi tient cette nouvelle floraison de l'optimisme ? Probablement au triomphe du transformisme. Ce triomphe est devenu irrésistible et il a fallu que les philosophes s'en accommodent. On voit la doctrine de Renouvier changer beaucoup sur ce point et devenir de plus en plus transformiste depuis le *Troisième essai* jusqu'au *Personnalisme*. Dans le *Troisième essai*, il cherchait à Lamarck de vives querelles. Dans le *Personnalisme* (1), Renouvier a fini par admettre la théorie transformiste de la descendance de l'homme. Ce qui l'avait arrêté, c'est que le transformisme suggère une sorte d'explication du supérieur par l'inférieur. En outre, le transformisme a pour origine partielle, assez lointaine, il est vrai, mais certaine, le principe leibnizien de la continuité. A ces deux titres, Renouvier a repoussé, jusqu'à la fin, le transformisme, doctrine naturaliste de la vie et philosophie biologique de la continuité. Mais il a fini par voir qu'on pouvait concevoir un transformisme discontinuiste et que le transformisme admettait une interprétation téléologique, les espèces inférieures pouvant être considérées, non pas comme les causes productrices des espèces supérieures, mais comme les « matrices » qui ont servi à les abriter. C'est en ce sens que l'homme « descend » du singe.

Ainsi entendu, le transformisme est acceptable et même, en somme, réconfortant. Il prolonge, d'une manière imposante, la perspective du progrès humain. Il rattache le progrès humain à un progrès naturel ou demi-naturel. Il montre une nature vivante toute pénétrée d'esprit ou, du moins, aspirant vers l'esprit, portant le genre humain comme son efflorescence suprême et sa justification. Il montre dans l'industrie humaine la suite et le produit dernier de « la sagesse muette de la nature ».

(1) Ch. XVI.

Renouvier n'a connu le transformisme qu'avec le mécanisme de Spencer et le monisme de Haeckel. La génération suivante, celle de M. Bergson et d'Hamelin, a pu voir le transformisme tout autrement, comme le triomphe de l'esprit sur la matière. Coïncidence remarquable : à peu près au moment où Hamelin écrivait les lignes que nous avons citées plus haut, et où revit l'espérance cartésienne de vaincre la mort par l'industrie et la médecine, M. Bergson exprimait une espérance analogue, motivée, il est vrai, autrement et plus directement inspirée du transformisme, puisqu'elles s'appuyait sur la foi en la vie et non sur la foi en la médecine ou en l'industrie : « L'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort » (1).

Il semble donc qu'on ait abandonné quelque chose du pessimisme de Renouvier et, par conséquent, qu'on ait jugé moins nécessaire son recours au surnaturel. Retenons cependant que l'idée de ce recours n'a pas été abandonnée; car Hamelin dit bien qu'on ne peut se dispenser de faire au pessimisme sa part, qui est la croyance au péché originel. Cependant, déjà, la survivance des premiers hommes, franchement miraculeuse chez Renouvier, prend dans Hamelin un tour plus naturel : « Les esprits raisonnables créés, profitant de la relativité de l'étendue, auraient trouvé moyen de maintenir quelque reste d'eux-mêmes sur la base d'organismes rudimentaires et, dans tous les cas, d'une ténuité inaccessible aux actions physico-chimiques les plus déliées ». Mais la question la plus importante est de savoir si la nature se réhabilitera par des moyens

(1) *Evolution créatrice*, fin du ch. III.

naturels, ou s'il y faudra un bouleversement et un renouvellement miraculeux. Ici, la question est morale et métaphysique à la fois, car elle concerne, non pas seulement l'idée qu'on se fait du monde, mais encore celle qu'on se fait du devoir. Renouvier aimait répéter la maxime de Candide « Cultivons notre jardin » (1), c'est-à-dire qu'à ses yeux, il importait beaucoup plus de maintenir son âme intacte et de sauver autour de soi le plus d'âmes possible que de procurer le progrès d'un monde qui est, après tout, incorrigible, et qu'on n'arrivera jamais à réformer sensiblement. Il importe beaucoup plus de se sauver soi-même ou de sauver les autres que de sauver la cité ou la société humaine ; les sociétés sont des groupements provisoires, irréels, en somme, des moyens ou des données plutôt que des êtres moraux. La morale est essentiellement morale individuelle.

Hamelin, sur ce point, a tenu à marquer sa divergence avec Renouvier (2), le prix qu'il attache aux sociétés et sa foi dans le monde. Nous avouons, sur ce point, être plus proche de Renouvier que d'Hamelin. Un fait tient en échec l'optimisme et limite les espérances terrestres ou cosmiques des partisans du progrès. C'est la guerre. Tous les philosophes du progrès en ont annoncé la fin prochaine. Pour les saint-simoniens, l'ère industrielle devait succéder sous peu à l'ère militaire. Plus précisément, Aug. Comte expliquait que l'activité humaine passe par trois phases successives : celle de la guerre offensive et conquérante, qui correspond au polythéisme, celle de la guerre défensive, qui correspond au monothéisme, celle de l'industrie qui correspond au positivisme (3). Il annonçait la

(1) Voir l'*Esquisse, Conclusion*, p. 649 de l'édition originale.

(2) *Essai*, 2^e édition, p. 503. Voir aussi l'article de l'*Année philosophique* 1898, sub fine.

(3) *Système de politique positive*, t. III, ch. 1^{er}.

constitution de la république occidentale après une phase de transition qui devait durer 33 ans, en trois phases inégales (1). De son côté, le groupe des partisans du Progrès, que nous avons appelé « la gauche », faisait les mêmes prophéties ; on a lu plus haut que Victor Hugo donnait à l'exposition de 1867 la signification d'une cérémonie symbolique inaugurant l'ère de la paix. On connaît la très singulière raison qu'on donnait de l'incompatibilité entre l'industrie et la guerre : l'industrialisation de la guerre, commencée avec l'invention de la poudre à canon, fait disparaître l'art militaire en le vulgarisant, et par suite, rend la guerre impossible.

Or, la guerre a démenti toutes les prophéties pacifistes. Elle s'est accommodée du régime industriel comme de tous les autres : l'industrie et la guerre se sont rendu de mutuels services ; l'industrie a utilisé la guerre comme procédé d'expansion ; la guerre a utilisé la machinerie industrielle ; la tactique et la stratégie ont changé de technique, mais ont conservé leurs vieux principes : la percée, le mouvement tournant, le repli stratégique, la contre-attaque, etc... sont restés essentiellement ce qu'ils étaient au temps d'Annibal ; la guerre de 1870 et celle de 1914 ont surpris bien des philosophes.

Il faut dire à la louange de Renouvier que la guerre de 1870 ne l'a point surpris et on peut penser que celle de 1914 ne l'eût pas étonné davantage. Nous rappelons une fois de plus sa théorie de « l'état de guerre ».

Nous cédonc peut-être à l'illusion que subissent tour à tour les générations humaines et qui leur fait voir le monde sous l'aspect que revêtait l'évènement capital de leur existence. Mais la guerre nous paraît être « un fait énorme, aveuglant » dans l'histoire humaine. Michelet écrivait en 1846 : « Je n'ai jamais vu

(1) *Ibid.*, t. IV, ch. V.

dans l'histoire une paix de trente années », et il raillait ceux qui promettent la paix perpétuelle « pendant que les arsenaux fument... Voyez cette noire fumée sur Cronstadt et sur Portsmouth » (1). Il y a donc un certain optimisme qui nous paraît impossible.

Voilà pourquoi nous pensons que la cosmodicée de Renouvier demeure, et nous avouons ne pas bien comprendre les critiques sévères et méprisantes qu'a formulées contre elle Séailles (2). Selon Séailles, la dernière philosophie de Renouvier, le « personnelisme », est une nouveauté très fâcheuse dans le néo-criticisme. On y voit un Renouvier dogmatique et théologien, un Renouvier pontifiant. C'est sans doute un peu, insinue Séailles, par l'effet de la vieillesse. Par l'effet aussi et surtout d'un projet théologique. Renouvier a voulu convertir la France au protestantisme et, pour cela, il a cru nécessaire de fonder un nouveau protestantisme. Il s'est donc fait théologien. Il est vrai que *l'Esquisse* présente la nouvelle foi comme l'une des possibilités d'une alternative, assujettie à un pari : on a le choix entre la « philosophie de la chose » et le thésisme nouveau. Mais le choix est fortement déterminé. Renouvier est devenu dogmatique. D'autre part, la croyance à l'existence de Dieu a changé de sens et, pourrait-on dire, de place. Elle était un postulat qui continuait, prolongeait et complétait la doctrine. La voici devenue le centre même de la doctrine. *L'Esquisse* contient une démonstration de l'existence de Dieu par l'argument cosmologique : Dieu est conçu comme créateur. Tel est le fondement de la nouvelle théologie ; sur ce fondement, s'élève une théorie du péché originel et de la rédemption.

Séailles a découragé à l'avance les défenseurs de

(1) Préface au livre *Le Peuple*.

(2) *La Philosophie de Ch. Renouvier*, ch. VIII.

Renouvier ; car il a ajouté, avec une ironie méprisante, « On cherchera et on trouvera, je n'en doute pas, la logique immanente qui, du néo-criticisme, devait le conduire au personnalisme ». Malgré cette réflexion intimidante, nous ferons observer que le *pessimisme* de Renouvier, qui a déterminé sa théorie du péché originel, est antérieur à la guerre de 1870 ; il est né du darwinisme. Nous avons montré comment et pourquoi Renouvier était devenu monothéiste et avait adhéré au dogme de la création. On ne peut donc pas considérer sa cosmodicée comme une œuvre de circonstance. Il est vrai qu'elle lui est apparue comme utilisable pour ses fins théologiques et politiques ; mais ce n'est qu'après coup, et, d'ailleurs, il s'est aperçu dès 1897 que son entreprise était manquée et qu'il fallait y renoncer (1). Il n'a pas renoncé pour autant à sa « théologie ». Ajoutons qu'il est probable que sa théologie était plus propre à lui nuire qu'à le servir dans ses desseins d'évangélisation : le protestantisme libéral est optimiste et s'accorde mal avec le dogme du péché originel.

Séailles considère le Renouvier de l'*Esquisse* comme une sorte d'apostat ; il l'accuse d'avoir renoncé pour le pessimisme chrétien « à la fierté de l'optimisme païen qui se soucie plus de mettre fin au mal par la liberté que d'en scruter le principe ». Nous trouvons, quant à nous, cette fierté assez mal placée. Et, au surplus, est-ce vrai ? L'antiquité a-t-elle ignoré le pessimisme à la manière de Renouvier ? Empédocle n'admet-il pas que nous vivons à l'âge de « Neïkos », la discorde ? Héraclite n'est-il pas considéré à l'ordinaire comme le père du pessimisme ? N'y a-t-il pas une théodicée et une eschatologie platoniciennes ?

Il nous semble donc qu'on ne peut pas donner de

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 480-481.

raisons valables pour mépriser la cosmodicée de Renouvier. Elle explique la donnée du mal présent. Elle expose les raisons pour lesquelles on peut espérer de le voir finir pour tous un jour. Que l'hypothèse comporte des difficultés, c'est certain, mais à tout le moins, elle indique les conditions auxquelles doit satisfaire toute théodicée et elle indique comment on peut utiliser, en la transposant, la Philosophie du Progrès.

CONCLUSION

Vacherot faisait, au sujet de la Philosophie du Progrès, cette fervente profession de foi : « Nous tenons au dogme du progrès comme un croyant tient à sa foi. Personne ne nous l'arrachera. C'est la première vérité de notre religion ».

Et il est bien vrai que le dogme du Progrès est une religion. C'est une religion parce qu'il répond au désir profond que le monde soit relié *religatus* à notre conscience morale. C'est une religion encore parce qu'il réclame la croyance, qui dépasse et emporte les preuves de l'expérience.

Faibles, en effet, et équivoques sont ces preuves. L'histoire est difficile à débrouiller. On discute sur une période de dix siècles — le moyen-âge — et qui est importante dans l'ensemble, puisque nous ne connaissons avec certitude qu'une quarantaine de siècles en tout. D'ailleurs, il ne faut pas que la garantie historique du Progrès soit trop forte : ce qu'il gagnerait en certitude, il le perdrait en moralité.

Cette religion a-t-elle une bien grande valeur religieuse ?

Nous ne nous associons certes pas au mépris passionné de G. Sorel, qui considère la Philosophie du Progrès comme une invention de parvenus jouisseurs. La Philosophie du Progrès a pu servir de prétexte à la jouissance. On ne saurait la rendre responsable de cet abus. Il ne faut pas penser à ceux qui l'exploitent,

mais à ceux qui l'ont nourrie de leur substance, comme les saint-simoniens, ou à ceux qu'elle a consolés dans leurs souffrances, comme Condorcet.

Mais le Progrès est une pauvre religion.

D'abord, il lui manque de pouvoir expliquer le mal.

Ensuite, quelles perspectives limitées, insuffisantes, elle offre, bornée à la nature, que nous savons défavorable et même franchement rebelle à l'organisation !

De plus, elle n'offre l'espérance du salut qu'à l'humanité. Elle est tout à fait indifférente à l'individu. C'est une religion de sociologues. Pour tout dire, une religion de savants et d'ingénieurs. Elle fleurit en un siècle où la science avait remplacé la philosophie, où la croissance rapide et énivrée de la jeune sociologie, où les immenses progrès de l'industrie scientifique autorisaient l'espoir de bâtir un jour la « cité de justice et de joie », à la manière, sans doute, dont les architectes et les urbanistes bâtissent les cités de pierre.

On a dit qu'elle offre un objet à l'action. Mais cet objet n'est réalisable que si l'on construit une savante technique, un art politique de spécialistes. On devra joindre, pour cela, à la bonne volonté, la connaissance des institutions et de leurs effets, l'expérience des hommes. Trop de conditions. La vie morale doit être plus simple.

Par conséquent, la religion du Progrès est une religion insuffisante. Mais ce n'est pas à dire qu'elle soit inutile et méprisable. Elle aura rendu le service de mettre en œuvre, dans une théodicée, l'idée de solidarité. M. Parodi, dans la communication citée plus haut, a dit justement qu'elle implique, pour avoir sa vraie portée morale, « la solidarité et la consubstantialité de tous les êtres ». Elle affirme que le vrai salut moral est le salut de l'humanité.

Nous estimons comme Renouvier que la solution au problème du mal doit être cherchée hors des limites

de la nature, à la fois dans le passé et dans l'avenir. Mais cette solution — et ici est la nouveauté — doit satisfaire aussi à la condition de faire espérer le salut collectif.

Mais restons sur la terre, où se trouvent les instruments et les conditions de notre action. Même ainsi, l'idée — du moins — du Progrès garde son prix. Le progrès collectif, quel que soit son avenir, qu'il ait ou non une sanction surnaturelle, demeure un signe rassurant pour le présent : il signifie qu'entre les éléments essentiels de la nature humaine et de la civilisation — bonne volonté et intelligence — morale et science — il y a une corrélation fondamentale et une harmonie cachée, puisqu'ils s'entr'aident et que le progrès des lumières favorise le progrès moral. Il signifie aussi qu'on peut compter sur l'homme et par conséquent sur soi, qu'il y a, dans l'histoire humaine, les raisons d'une puissante espérance morale.

25 Octobre 1926

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*

FERDINAND BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris

PAUL LAPIE.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE.....	9
PREMIÈRE PARTIE. — <i>Les Opinions successives de Renouvier sur le Progrès.....</i>	19
Chapitre I. — La question du Progrès dans la Philosophie des Manuels (1842-1854) .	21
Chapitre II. — La critique de la Philosophie du Progrès (1854-1885).....	37
Chapitre III. — La Cosmodicée et la Théorie des trois mondes (1885-1903)	91
DEUXIÈME PARTIE. — <i>Valeur de l'idée de Progrès.</i>	131
Chapitre I. — Le Progrès et la réalité historique.....	135
Chapitre II. — Le Progrès comme postulat de la méthode des Sciences sociales....	155
Chapitre III. — Le Progrès comme objet de la pratique morale. — Politique et Progrès	161
Chapitre IV. — Le Progrès comme objet d'une foi métaphysique. — La Philo- sophie du Progrès et la Théodicée.....	185
CONCLUSION	205

